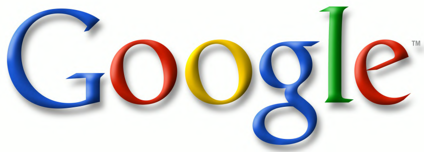
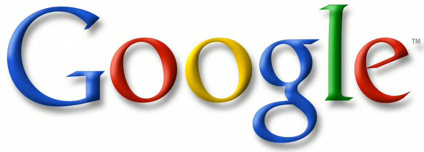
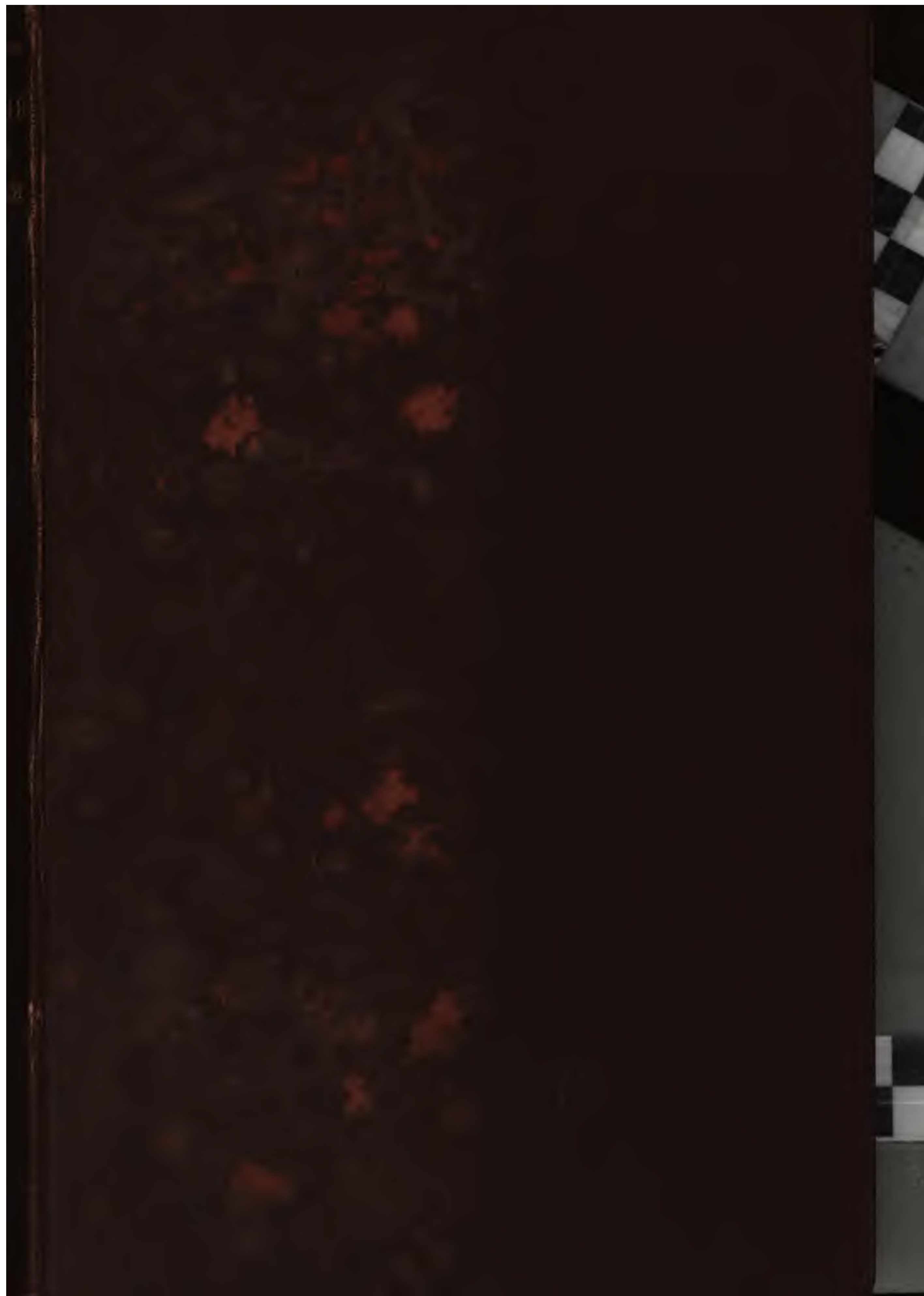

Google







Windelband, W.

В. ВИНДЕЛЬБАНДЪ.

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

ВЪ ЕЯ СВЯЗИ СЪ ОБЩЕЙ КУЛЬТУРОЙ И ОТДѢЛЬНЫМИ НАУКАМИ.

ПЕРЕВОДЪ СО ВТОРОГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ

Е. И. МАКСИМОВОЙ, В. М. НЕВѢЖИНОЙ и Н. Н. ПЛАТОНОВОЙ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

ПРОФЕССОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

А. И. ВВЕДЕНСКАГО.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

ОТЪ КАНТА КЪ НИЦШЕ.

С.ПЕТЕРБУРГЪ.
Тип. В. Безобразова и К°. Спб., В. О., 8 лин., 45.
1905.

ПРЕДИСЛОВІЕ РЕДАКТОРА.

Рядъ причинъ совершенно непредвидимаго характера, въ томъ числѣ и внезапная кончина главной дѣятельницы по изданію Е. И. Максимовой, надолго задержалъ появленіе этого тома. Въ моментъ смерти Е. И. Максимовой вся книга уже была отпечатана, и оставалось составить лишь предположенный первоначально краткій словарь, въ которомъ были бы объяснены значенія важнѣйшихъ философскихъ терминовъ, употребляемыхъ Виндельбандомъ въ обоихъ томахъ. Теперь эта работа должна упасть на меня одного; но я не располагаю и еще не скоро буду располагать свободнымъ для нея временемъ. Поэтому я рѣшаюсь для избѣжанія дальнѣйшей задержки выпустить этотъ томъ, замѣнивъ предположенный словарь, который составилъ бы всего не болѣе 15—20 страницъ текста, другимъ приложеніемъ значительно большаго объема—въ 50 страницъ, именно исполненнымъ еще покойной Е. И. Максимовой переводомъ обзора философіи XIX столѣтія, приложеннаго Виндельбандомъ къ послѣднему изданію его однотомной Geschichte der Philosophie. Этотъ обзоръ заканчивается Ницше, между тѣмъ какъ II т. Исторіи Новой Философіи доведенъ только до 40-хъ годовъ XIX в. И вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ обзоръ, по словамъ самого Виндельбанда, замѣняетъ III томъ Исторіи Новой Философіи, къ составленію котораго онъ давно предполагалъ приступить, но все еще не находитъ времени для этой работы. Тѣмъ не менѣе, несмотря на явную выгоду для подписчиковъ отъ замѣны словаря этимъ обзоромъ, **желающіе могутъ, взамѣнъ II тома, получить обратно стоимость** (1 рубль) **подписного билета на него.** Для этого имъ слѣдуетъ обратиться по мѣсту ихъ подписки, при чемъ подписавшіеся непосредственно у Е. И. Максимовой теперь благоволятъ обращаться въ складъ изданія у Виктора Константиновича Гауера, С.-Петербургъ, В. О., 10 линія, 27, кв. 5.

Въ этомъ томѣ первыя четыре главы переведены Н. Н. Платоновой, а все прочее Е. И. Максимовой; послѣдней же составлены и всѣ указатели, какъ литературы, такъ и личныхъ именъ.

С.-Петербургъ,
16 ноября 1905 года.

Александръ Введенскій.

Екатерина Ивановна Максимова.

29 іюня 1905 г. въ Гапсалѣ скончалась отъ кровоизліянія въ головной мозгъ главная дѣятельница по изданію Исторіи Новой Философіи Виндельбанда Е. И. Максимова. Множество читательницъ этой книги, бывшихъ слушательницъ С.-Петербургскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ, знали лично Екатерину Ивановну и помянутъ ее добрымъ словомъ не только за то дружеское участіе, съ которымъ она всегда относилась ко всѣмъ нуждамъ и заботамъ занимавшихся у нея слушательницъ, но и за всю ту пользу, которую она принесла С.-Петербургскимъ Высшимъ Женскимъ Курсамъ.

Е. И. Максимова первая изъ русскихъ женщинъ, занимавшаяся преподаваніемъ философскихъ наукъ, и пока еще единственная русская женщина, преподававшая ихъ въ высшемъ учебномъ заведеніи. Осенью 1898 г. по ходатайству совѣта профессоровъ С.-Петербургскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ Е. И. Максимова была утверждена Министромъ Народнаго Просвѣщенія въ учреждаемой вслѣдствіе этого ходатайства должности руководительницы практическими занятіями по логикѣ и психологіи, при чемъ въ отличіе отъ другихъ руководителей практическими занятіями ей предоставлялось право по порученію профессора, читающаго эти предметы, самостоятельно производить по нимъ экзамены. Въ дѣйствительности же Е. И. еще и раньше, въ теченіи трехъ лѣтъ, безплатно вела, съ согласія совѣта, практическія занятія по логикѣ и психологіи съ желающими слушательницами, такъ что совѣтъ уже хорошо зналъ, для кого учреждается имъ новая должность, которую Е. И. Максимова занимала до самой смерти, вполнѣ оправдавъ надежды, возлагаемыя на нее совѣтомъ. Съ каждымъ годомъ она, пользуясь указаніями опыта, все болѣе и болѣе совершенствовала практическія занятія, привлекавшія, хотя они были необязательными для учащихся, значительное число слушательницъ; и тѣ изъ окончившихъ С.-Петербургскіе В. Ж. Курсы, которыя въ настоящее время преподаютъ логику, психологію и педагогику въ среднеучебныхъ заведеніяхъ, всѣ до одной принадлежатъ къ числу занимавшихся подъ руководствомъ Е. И. Максимовой.

С.-Петербургскимъ В. Ж. Курсамъ она памятна еще и многимъ другимъ. Когда она поступила на эти курсы (а это

было тотчасъ же, какъ только они были возстановлены, т. е. въ 1889 г.), то философскій отдѣлъ библіотеки Курсовъ былъ крайне скуденъ; теперь же, благодаря заботливости и личному труду Е. И. Максимовой, онъ сталъ удовлетворять требованіямъ, предъявляемымъ къ библіотекѣ высшаго учебнаго заведенія. Еще во время своего ученія на курсахъ Е. И. Максимова, пораженная скуднымъ составомъ философскаго отдѣла библіотеки Курсовъ, организовала изданіе перевода „Исторіи древней философіи" Виндельбанда, исполненнаго вмѣстѣ съ ней еще нѣсколькими слушательницами. Вся чистая прибыль съ перваго изданія этой книги поступила на пополненіе философскаго отдѣла библіотеки Курсовъ, а прибыль со второго и третьяго изданія дѣлилась пополамъ между философскимъ отдѣломъ библіотеки и Обществомъ вспоможенія окончившимъ Высшіе Женскіе Курсы. Впрочемъ, Е. И. Максимова оказала услугу философскому отдѣлу библіотеки не только тѣмъ, что создала для него источникъ, ежегодно дающій для его пополненія довольно значительныя средства, но еще и тѣмъ, что тотчасъ же по окончаніи ученія приняла на себя всѣ заботы о благоустройствѣ и пополненіи этого отдѣла, которыя не прекращались вплоть до ея смерти.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Е. И. Максимова состояла дѣятельнымъ членомъ всѣхъ обществъ, учрежденныхъ при В. Ж. Курсахъ. Особенно же много потрудилась она на пользу Общества вспоможенія окончившимъ В. Ж. Курсы, увеличивъ его средства посредствомъ половины прибыли со второго и третьяго изданій «Древней Философіи» Виндельбанда (изданій, каждое изъ которыхъ снабжалось ею новыми цѣнными приложеніями) и организованной ею издательской дѣятельностью Общества.

Что же касается жизни Е. И. Максимовой (рожденной Сенской) до ея поступленія на должность руководительницы практическими занятіями, то она такова: родилась Е. И. Максимова 17 іюня 1857 г. и воспитывалась въ Александровской женской гимназіи Вѣд. Имп. Маріи, гдѣ выдавалась горячимъ стремленіемъ къ педагогической дѣятельности: она постоянно помогала слабымъ ученицамъ, а съ IV класса организовала кружокъ изъ лучшихъ ученицъ для занятій съ малоуспѣвающими. Постоянно считаясь въ числѣ первыхъ ученицъ, Е. И. Максимова въ послѣднемъ классѣ изъ за недоразумѣній съ начальствомъ, вышедшихъ въ силу ея самостоятельности, отказалась держать выпускной экзаменъ и вышла изъ гимназіи. По выдержаніи ею экзамена на званіе домашней учительницы она была съ 1876 по 1884 гг. учительницей въ Нарвской школѣ для рабочихъ и ихъ дѣтей, а съ 1884 г.

по 1889 г. запасной учительницей Нарвской дѣтской общеобразовательной школы, и въ то же время давала много частныхъ уроковъ. Тотчасъ по возстановленіи В. Ж. Курсовъ, т. е. въ сентябрѣ 1889 г. Е. И. Максимова зачислилась въ вольнослушательницы Историко-Филологическаго Отдѣленія, такъ какъ дипломъ домашней учительницы еще не даетъ права быть слушательницей; но черезъ годъ Совѣтъ профессоровъ, обративъ вниманіе на ея способности, значительныя познанія, пріобрѣтенныя ею еще до поступленія на Курсы, и упорство въ ихъ расширеніи, не только допустилъ ее къ назначеннымъ для слушательницъ переходнымъ экзаменамъ, но еще ходатайствовалъ передъ Министромъ Народнаго Просвѣщенія о перечисленіи ея въ слушательницы въ видѣ исключенія изъ общихъ правилъ, что и было исполнено 30 октября 1890 г. Окончила Курсы Е. И. Максимова въ 1893 г. и была оставлена на два года при кафедрѣ философіи для дальнѣйшаго спеціальнаго усовершенствованія въ пріобрѣтенныхъ познаніяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ она была назначена помощницей библіотекаря Курсовъ и занимала эту должность до 1897 г., начавъ въ послѣдніе два года руководить практическими занятіями по логикѣ и психологіи. Въ 1897 г., когда возникла мысль о преданіи инспекціи воспитательнаго, а не административнаго характера, путемъ введенія въ составъ инспекціи бывшихъ курсистокъ, Е. И. Максимова, въ видѣ опыта, заняла должность помощницы инспектрисы, не покидая ни практическихъ занятій, ни заботъ о философскомъ отдѣлѣ библіотеки. Но эта должность въ силу условій дѣйствительности оказалась настолько ей не по душѣ, что черезъ годъ она ее покинула. Тогда Совѣтъ профессоровъ, что бы создать ей прочное положеніе на Курсахъ, возбудилъ ходатайство объ учрежденіи штатной должности руководительницы практическими занятіями логикой и психологіей, которую Е. И. Максимова занимала до самой кончины.

Александръ Введенскій.

Литературная дѣятельность Е. И. Максимовой, начавшаяся еще до окончанія ею ученія на Курсахъ, выразилась въ слѣдующихъ трудахъ:

Явленія ложной памяти по Лаланду. Образованіе 1893 г. № 12.

Разборъ учебника психологіи Снегирева ibid. 1894 г. № 1.

Школа для слабоумныхъ дѣтей ibid. № 2.

Разборъ книги Ж. Пэйо, Воспитаніе воли ibid. № 4.

Умственная энергія по Ферреро ibid. № 3.

Лига образованія во Франціи ibid. № 10.

Воспріимчивость дѣтей къ внушенію по Бине ibid. № 10

Статьи по философіи и педагогикѣ (весь отдѣлъ до лит. С.) въ маломъ энциклопедическомъ словарѣ Ефрона.

Переводы.

1. *Съ французскаго:*

Рибо. Аффективная память. Спб. 1895 г.

Кейра. Воображеніе и память. Спб. 1896 г.

Бине, Анри, Куртье и Филиппъ. Введеніе въ экспериментальную психологію. Спб. 1896 г. и 2-е изданіе Спб. 1903 г.

Тома. Внушеніе и воспитаніе. Спб. 1896 г.

Кейра. Характеръ и нравственное воспитаніе и образованіе. Образованіе 1896 г. №№ 7—12.

Рише. Страданіе съ біологической точки зрѣнія. ibid. № 11.

Рибо. Болѣзненныя формы характера ibid. №№ 7—8.

А. Фуллье. Критика системъ морали. Спб. 1898 г.

2. *Съ нѣмецкаго.*

Виндельбандъ. Исторія древней философіи. Спб. 1893 г. (коллективное изданіе слушательницъ В. Ж. Курсовъ, въ которомъ наибольшее участіе принимала Е. И. Максимова), 2-е и 3-ье изданія той же книги (Спб. 1898 и 1901 гг.) были исправлены и дополнены ею новыми приложеніями.

Виндельбандъ. Исторія Новой Философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками т. I. Спб. 1902 г. и т. II. Спб. 1905 г.

Іодль. Л. Фейербахъ. Спб. 1905 г.

Редактированы:

Зенгеръ. Дж. Ст. Милль, его жизнь и произведенія. Спб. 1902 г.

В. Вундтъ. Введеніе въ философію. Спб. 1902 г.



ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ФИЛОСОФІЯ КАНТА.

Новѣйшее мышленіе развилось изъ различныхъ исходныхъ пунктовъ. Соприкасаясь со всей широтой европейской культурной жизни, оно привело въ сознательную форму всѣ ея мотивы. И хотя черезъ всѣ эти движенія проходитъ одно общее стремленіе къ внутренней самостоятельности разумнаго познанія, но все-таки само собой выходило, что каждое изъ этихъ движеній, соотвѣтствуя особымъ побужденіямъ и отношеніямъ, переживало само себя и отражалось въ мысли во всей своей своеобразности. При этомъ, по самой природѣ вещей и вслѣдствіе связности умственной жизни, эти различныя направленія переплетались самымъ разнообразнымъ образомъ, и выдающіеся умы всѣхъ странъ разгадывали и укрѣпляли эту связь. Но сначала еще была необходима широкая обработка и постепенное сглаживаніе всей этой массы мыслей, совершившееся въ вѣкъ Просвѣщенія, чтобы послѣ того могъ явиться умъ, который, вполнѣ владѣя ими, въ обширной системѣ выяснилъ бы и изложилъ бы внутреннюю структуру этой связи. Этотъ умъ — Кантъ; и историческое положеніе его заключается именно въ томъ, что въ немъ сконцентрировались въ живомъ единствѣ всѣ движущіе принципы, которые ранѣе выработало новѣйшее мышленіе, и въ томъ, что всѣ нити новѣйшаго мышленія, пройдя черезъ сложную среду его ученія, выходили оттуда въ совершенно измѣненной формѣ. То великое вліяніе, которое имѣлъ Кантъ на философское движеніе своего времени, быть можетъ, всего болѣе обусловливается безпримѣрной широтой его умственнаго горизонта и той увѣренностью, съ которой онъ умѣлъ съ своей точки зрѣнія видѣть какъ близкое, такъ и далекое всегда въ надлежащемъ отношеніи. Нѣтъ ни одной проблемы новой философіи, которой бы онъ ни занимался, ни одной, на разрѣшеніе которой, даже если онъ лишь при случаѣ коснулся ея, онъ не наложилъ бы своеобразнаго отпечатка своего ума. Но въ этой универсальности заключается лишь внѣшнее очертаніе его величія, а не его сущность. Сущность же эта лежитъ гораздо больше въ той достойной уди-

вленія энергіи, съ которой онъ умѣлъ привести къ единству и обработать весь матеріалъ мышленія во всей его полнотѣ. Широта и глубина его ума одинаково велики; и его взоръ охватываетъ міръ человѣческихъ представленій на всемъ его пространствѣ, такъ же, какъ въ каждомъ пунктѣ этого міра онъ проникаетъ до самыхъ нѣдръ. Въ этомъ соединеніи свойствъ, рѣдко встрѣчающихся вмѣстѣ, и заключается то очарованіе, которое всегда производили личность Канта и его труды, и которое всегда будетъ давать ему право на первое мѣсто среди философовъ.

Въ этомъ же самомъ скрывается то своеобразное отношеніе, въ которомъ стоитъ Кантъ къ вѣку Просвѣщенія. Поскольку всѣ философскія стремленія, наполняющія этотъ вѣкъ, получаютъ гдѣ-нибудь въ его ученіи мѣсто и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самую строгую формулировку, постольку онъ — величайшій философъ самой эпохи Просвѣщенія и ея всесторонній и сильнѣйшій представитель. А поскольку при этомъ указывается отношеніе каждой изъ этихъ мыслей къ другимъ и поскольку такимъ образомъ создается совершенно новая связь ихъ въ цѣломъ, постольку философія Канта возвышается надъ той односторонностью, которая свойственна была вѣку Просвѣщенія въ его отдѣльныхъ направленіяхъ, и начинаетъ такимъ образомъ новый, отчасти противоположный вѣку Просвѣщенія, періодъ нѣмецкаго, а въ дальнѣйшемъ дѣйствіи — общеевропейскаго мышленія. Ученіе Канта есть тотъ кульминаціонный пунктъ, котораго достигаетъ линія развитія въ вѣкъ Просвѣщенія, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, тотъ пунктъ, начиная съ котораго это развитіе переходитъ въ нисходящее движеніе, подъ вліяніемъ творческаго стремленія ученія Канта: оно есть завершеніе просвѣтительнаго движенія и именно поэтому оно вмѣстѣ съ тѣмъ — *заканчиваетъ и преодолѣваетъ вѣкъ Просвѣщенія.*

Такое главенствующее положеніе на высотѣ великаго культурно-историческаго процесса можетъ быть занято какимъ либо философомъ только потому, что ему дано, путемъ творческой организаціи, преобразовать все богатство идей данной эпохи въ одно замкнутое цѣлое; а этой организующей силы слѣдуетъ искать не въ чемъ другомъ, какъ въ томъ великомъ принципѣ, съ которымъ соприкасается все богатство содержанія данной эпохи и отъ котораго это содержаніе получаетъ новое освѣщеніе. Если же искать этого принципа у Канта, то приходится столкнуться съ удивительнымъ фактомъ, что этотъ принципъ находится не въ основной теоретической мысли. Пока мы будемъ озираться на поле идей и останемся въ области абстрактной мысли, до тѣхъ поръ мы не нападемъ на принципъ кантовской философіи. Нѣтъ такого центральнаго познанія, отъ котораго свѣтъ равномѣрно падалъ бы на всѣ части ученія кантовской философіи. Тотъ, кто пожелалъ бы выдѣлить и объяснить какой либо пунктъ ученія Канта такимъ образомъ, чтобы вся остальная система съ логической необходимостью создалась изъ развитія этого пункта, изъ его примѣненія къ различнымъ проблемамъ (какъ это часто случается у другихъ философовъ), тотъ обманулся бы въ своихъ ожиданіяхъ. Въ содержаніи его ученія нѣтъ такого главнаго ключа, который могъ бы отпереть

всѣ двери обширнаго зданія кантовской философіи. Централизующая и организующая сила этой системы заключается не въ абстрактной мысли, а въ живомъ убѣжденіи ея создателя. Вся философія Канта оживляется и согрѣвается непоколебимой *вѣрой въ могущество разума*, и эта вѣра не есть воззрѣніе, почерпнутое изъ области теоріи познанія: она выходитъ за предѣлы теоретической функціи и занимаетъ мѣсто въ *нравственномъ разумѣ человѣческаго рода*. Съ этого центральнаго пункта, которымъ является не чисто-теоретическая мысль, а личное убѣжденіе, и нужно разсматривать ученіе Канта въ его частностяхъ, чтобы вполнѣ понять и оцѣнить его. Въ этомъ и заключается его истинное отношеніе къ вѣку Просвѣщенія. Кантъ раздѣляетъ его стремленіе во всей области вещей какъ человѣческихъ, такъ и нечеловѣческихъ, сохранить за разумомъ его право и обезпечить его господство; но Кантъ возвышается надъ сухой и холодной разсудочностью Просвѣщенія тѣмъ, что ищетъ глубочайшей сущности этого разума не въ теоретическихъ положеніяхъ, а въ энергіи нравственнаго убѣжденія. Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Кантомъ въ нѣмецкую философію проникаетъ согрѣтое чувствомъ могущество личнаго убѣжденія. Этотъ-то союзъ яснаго мышленія съ полнымъ убѣжденія хотѣніемъ и опредѣлилъ характеръ развитія философіи, находившагося въ зависимости отъ Канта.

Итакъ центральнымъ пунктомъ философіи Канта является его личность. Если кто-нибудь изъ великихъ мыслителей можетъ служить живымъ доказательствомъ того, что исторія философіи есть не подобное тканью на ткацкомъ станкѣ нанизываніе абстрактныхъ идеальныхъ необходимостей, а борьба мыслящихъ людей,и что въ каждой значительной системѣ мы имѣемъ передъ собой волнующія міръ могущественныя мысли въ индивидуальной концентраціи, то это именно Кантъ. Изъ всѣхъ системъ новой философіи нѣтъ ни одной, которая представляла бы всю эту философію до такой степени in nuce, которая давала бы такую полную картину новѣйшаго мышленія, какъ система Канта; поэтому-то она и требуетъ болѣе самостоятельной и болѣе обстоятельной обработки, чѣмъ другія. Если же центральный пунктъ этой системы заключается въ личности ея творца, то здѣсь болѣе чѣмъ въ другихъ случаяхъ необходимо познакомиться съ человѣкомъ, прежде чѣмъ перейти къ обзору его ученія.

§ 57. Жизнь и сочиненія Канта.

Удѣлъ величія—одиночество. Рѣдко жизнь великаго человѣка служитъ такимъ полнымъ доказательствомъ этого, какъ жизнь Канта. Онъ родился на самой крайней периферіи нѣмецкой культурной жизни, до конца своей жизни вращался въ тѣсномъ кругу отечественныхъ интересовъ и никогда не зналъ счастья, которое испытываетъ геній отъ соприкосновенія съ родственными ему умами. Никогда, какъ ученикъ, онъ не сидѣлъ у ногъ выдающагося человѣка, и изъ тѣхъ личныхъ поощреній, которыя онъ испыталъ въ своемъ развитіи, ни одно непосредственно

не обусловило его истиннаго значенія. За то тѣмъ величественнѣе выдѣляется онъ изъ окружающей его обстановки; себѣ самому главнымъ образомъ обязанъ онъ тѣмъ, чѣмъ онъ сталъ. Даже тамъ, гдѣ въ его внутренній міръ опредѣленно проникаетъ вліяніе великихъ философовъ, съ твореніями которыхъ онъ познакомился, хотя бы Лейбница и Юма, даже и тамъ обнаруживается самостоятельная подготовка его ума по отношенію къ этому вліянію; и переработка и преобразованіе этого вліянія получаетъ гораздо большіе размѣры, чѣмъ само это вліяніе. Потому-то надъ міромъ кантовскаго мышленія носится свѣжее дыханіе самобытности. Изъ нѣдръ своего уединенія создаетъ онъ вновь въ оригинальной формѣ мысли, которыя производятъ переворотъ въ эпохѣ, и доказываетъ, что можно знать міръ, не видѣвъ его,—если носишь его въ себѣ.

Иммануилъ Кантъ родился 22 апрѣля 1724 года въ Кенигсбергѣ, въ Пруссіи, сыномъ скромныхъ ремесленниковъ, которые вели свое происхожденіе изъ Шотландіи. Изъ вліяній, которымъ онъ подвергался въ юности и которыя воздѣйствовали на всю его жизнь, слѣдуетъ особенно выдѣлить вліяніе его матери, державшейся благочестивыхъ вѣрованій современнаго ей піэтистическаго направленія, того направленія, которое, какъ легкій отзвукъ нѣмецкой мистики, искало сущности религіозной жизни во внутреннемъ усвоеніи вѣры и въ нравственномъ осуществленіи ея. Главнымъ представителемъ этого направленія былъ тогда въ Кенигсбергѣ профессоръ Ф. А. Шульцъ, и, благодаря его личному знакомству съ семьей молодого Канта, послѣдній поступилъ въ находившуюся подъ его руководствомъ коллегію Фридриха, чтобы посвятить себя ученому поприщу. Здѣсь философу нужно было пройти строгую школу классическаго образованія и религіозно-нравственнаго воспитанія; и она-то и придала его уму ту чистую строгость, ту великую силу самообладанія, которая сообщила ему античный характеръ простого и благороднаго величія. Рано научившись искать истиннаго счастья во внутреннемъ мірѣ, Кантъ, даже на высотѣ своей славы, никогда не разучился скромности и никогда не научился погонѣ за внѣшностью; и такъ какъ онъ съ юности привыкъ выше всего въ этой внутренней работѣ ставить истину по отношенію къ самому себѣ, то вся его жизнь была служеніемъ правдивости—той правдивости къ самому себѣ и къ другимъ, которая представляетъ единственный путь къ истинѣ.

Когда, въ 1740 году, онъ поступилъ въ университетъ въ своемъ родномъ городѣ, чтобы, согласно желанію своей матери, изучать теологію, онъ засталъ тамъ многостороннее и сильное возбужденіе. Въ своихъ обще-научныхъ подготовительныхъ занятіяхъ онъ рано сталъ лицомъ къ лицу съ философіей. Его учитель Мартинъ Кнутценъ былъ однимъ изъ лучшихъ представителей *Вольфовской философской школы* и занималъ, даже за предѣлами Кенигсберга, почетное мѣсто въ этой школѣ. Въ ней-то, на подобіе бури въ стаканѣ воды, возникъ горячій споръ о понятіи предустановленной гармоніи, въ которомъ Вольфъ былъ не въ состояніи слѣдовать за смѣлымъ полетомъ мысли своего патрона—

Лейбница. Изъ сочиненій Кнутцена, въ которыхъ онъ до извѣстной степени разрѣшилъ этотъ вопросъ, видно, что онъ, какъ человѣкъ не безъ самостоятельности мышленія и вполнѣ владѣющій лейбнице-вольфовскимъ матеріаломъ мышленія, былъ вполнѣ пригоденъ для того, чтобы познакомить молодого Канта съ состояніемъ тогдашней философіи, причемъ особенно цѣнно было то, что хотя въ этомъ спорномъ вопросѣ онъ въ существенныхъ пунктахъ стоялъ на сторонѣ Вольфа, но въ цѣломъ не соглашался съ нимъ и, очевидно, указывалъ также и своимъ ученикамъ, что источникъ философскаго познанія слѣдуетъ искать у самого Лейбница. На ряду съ занятіями философіей, для Канта были особенно важны занятія естественными науками, которыя уже тогда очень интересовали его и которымъ онъ былъ обязанъ такой значительной частью своего позднѣйшаго значенія. Въ этомъ отношеніи весьма счастливымъ обстоятельствомъ является то, что профессоръ физики Теске рано познакомилъ его съ *ньютоновскимъ воззрѣніемъ* на міръ. Такимъ то путемъ въ умѣ Канта возникъ тотъ важный антагонизмъ, который долго сказывался въ его мышленіи. Оба великихъ человѣка, которые при жизни своей вели такую страстную войну, продолжили ее и въ умѣ своего еще болѣе великаго ученика; и философское развитіе Канта въ первый періодъ обусловливается противоположностью между лейбницевской метафизикой и ньютоновской натурфилософіей. Тѣмъ тверже образовалось въ немъ убѣжденіе, которое было общимъ для нихъ обоихъ и которое притомъ соотвѣтствовало направленію его спеціальныхъ занятій. Въ очень различной формѣ Лейбницъ и Ньютонъ одинаково соединяли со своимъ основнымъ теологическимъ убѣжденіемъ признаніе причиннаго механизма въ возникновеніи міра и, пользуясь въ качествѣ посредствующаго звена физико-теологическимъ доказательствомъ бытія Божія, стремились примирить философію и религіозное убѣжденіе. Въ этомъ-то пунктѣ тѣсно соприкасались между собой у Канта всѣ вліянія его ранняго воспитанія и его академическихъ занятій, почему онъ и сталъ для Канта центральнымъ пунктомъ его личныхъ убѣжденій.

Съ теченіемъ времени догматико-теологическій отпечатокъ религіозныхъ вѣрованій Канта все больше и больше сглаживался въ виду такого объединенія науки и философіи. Къ этому присоединились, быть можетъ, внѣшнія обстоятельства — онъ отказался отъ теологическаго поприща и покинулъ въ 1746 году университетъ съ твердымъ намѣреніемъ посвятить себя академическому преподаванію; онъ взялъ на себя тяжелыя обязанности домашняго учителя, чтобы обезпечить себя въ денежномъ отношеніи для этой цѣли. Въ продолженіе девяти лѣтъ исполнялъ онъ эти обязанности съ полнымъ самоотверженіемъ, но, какъ онъ самъ говоритъ, съ малымъ педагогическимъ успѣхомъ, въ послѣднее время въ семьѣ графовъ Кайзерлингъ, которые умѣли цѣнить его умственныя дарованія и его личную любезность и впослѣдствіи также сохранили съ нимъ дружескія отношенія. Неутомимо пользовался онъ этимъ временемъ для расширенія своихъ собственныхъ познаній и, особенно въ области

не обусловило его истиннаго значенія. За то тѣмъ величественнѣе выдѣляется онъ изъ окружающей его обстановки; себѣ самому главнымъ образомъ обязанъ онъ тѣмъ, чѣмъ онъ сталъ. Даже тамъ, гдѣ въ его внутренній міръ опредѣленно проникаетъ вліяніе великихъ философовъ, съ твореніями которыхъ онъ познакомился, хотя бы Лейбница и Юма, даже и тамъ обнаруживается самостоятельная подготовка его ума по отношенію къ этому вліянію; и переработка и преобразованіе этого вліянія получаетъ гораздо большіе размѣры, чѣмъ само это вліяніе. Потому-то надъ міромъ кантовскаго мышленія носится свѣжее дыханіе самобытности. Изъ нѣдръ своего уединенія создаетъ онъ вновь въ оригинальной формѣ мысли, которыя производятъ переворотъ въ эпохѣ, и доказываетъ, что можно знать міръ, не видѣвъ его,—если носишь его въ себѣ.

Иммануилъ Кантъ родился 22 апрѣля 1724 года въ Кенигсбергѣ, въ Пруссіи, сыномъ скромныхъ ремесленниковъ, которые вели свое происхожденіе изъ Шотландіи. Изъ вліяній, которымъ онъ подвергался въ юности и которыя воздѣйствовали на всю его жизнь, слѣдуетъ особенно выдѣлить вліяніе его матери, державшейся благочестивыхъ вѣрованій современнаго ей піэтистическаго направленія, того направленія, которое, какъ легкій отзвукъ нѣмецкой мистики, искало сущности религіозной жизни во внутреннемъ усвоеніи вѣры и въ нравственномъ осуществленіи ея. Главнымъ представителемъ этого направленія былъ тогда въ Кенигсбергѣ профессоръ Ф. А. Шульцъ, и, благодаря его личному знакомству съ семьей молодого Канта, послѣдній поступилъ въ находившуюся подъ его руководствомъ коллегію Фридриха, чтобы посвятить себя ученому поприщу. Здѣсь философу нужно было пройти строгую школу классическаго образованія и религіозно-нравственнаго воспитанія; и она-то и придала его уму ту чистую строгость, ту великую силу самообладанія, которая сообщила ему античный характеръ простого и благороднаго величія. Рано научившись искать истиннаго счастья во внутреннемъ мірѣ, Кантъ, даже на высотѣ своей славы, никогда не разучился скромности и никогда не научился погонѣ за внѣшностью; и такъ какъ онъ съ юности привыкъ выше всего въ этой внутренней работѣ ставить истину по отношенію къ самому себѣ, то вся его жизнь была служеніемъ правдивости—той правдивости къ самому себѣ и къ другимъ, которая представляетъ единственный путь къ истинѣ.

Когда, въ 1740 году, онъ поступилъ въ университетъ въ своемъ родномъ городѣ, чтобы, согласно желанію своей матери, изучать теологію, онъ засталъ тамъ многостороннее и сильное возбужденіе. Въ своихъ обще-научныхъ подготовительныхъ занятіяхъ онъ рано сталъ лицомъ къ лицу съ философіей. Его учитель Мартинъ Кнутценъ былъ однимъ изъ лучшихъ представителей *Вольфовской философской школы* и занималъ, даже за предѣлами Кенигсберга, почетное мѣсто въ этой школѣ. Въ ней-то, на подобіе бури въ стаканѣ воды, возникъ горячій споръ о понятіи предустановленной гармоніи, въ которомъ Вольфъ былъ не въ состояніи слѣдовать за смѣлымъ полетомъ мысли своего патрона—

Лейбница. Изъ сочиненій Кнутцена, въ которыхъ онъ до извѣстной степени разрѣшилъ этотъ вопросъ, видно, что онъ, какъ человѣкъ не безъ самостоятельности мышленія и вполнѣ владѣющій лейбнице-вольфовскимъ матеріаломъ мышленія, былъ вполнѣ пригоденъ для того, чтобы познакомить молодого Канта съ состояніемъ тогдашней философіи, причемъ особенно цѣнно было то, что хотя въ этомъ спорномъ вопросѣ онъ въ существенныхъ пунктахъ стоялъ на сторонѣ Вольфа, но въ цѣломъ не соглашался съ нимъ и, очевидно, указывалъ также и своимъ ученикамъ, что источникъ философскаго познанія слѣдуетъ искать у самого Лейбница. На ряду съ занятіями философіей, для Канта были особенно важны занятія естественными науками, которыя уже тогда очень интересовали его и которымъ онъ былъ обязанъ такой значительной частью своего позднѣйшаго значенія. Въ этомъ отношеніи весьма счастливымъ обстоятельствомъ является то, что профессоръ физики Теске рано познакомилъ его съ *ньютоновскимъ воззрѣніемъ* на міръ. Такимъ то путемъ въ умѣ Канта возникъ тотъ важный антагонизмъ, который долго сказывался въ его мышленіи. Оба великихъ человѣка, которые при жизни своей вели такую страстную войну, продолжили ее и въ умѣ своего еще болѣе великаго ученика; и философское развитіе Канта въ первый періодъ обусловливается противоположностью между лейбницевской метафизикой и ньютоновской натурфилософіей. Тѣмъ тверже образовалось въ немъ убѣжденіе, которое было общимъ для нихъ обоихъ и которое притомъ соотвѣтствовало направленію его спеціальныхъ занятій. Въ очень различной формѣ Лейбницъ и Ньютонъ одинаково соединяли со своимъ основнымъ теологическимъ убѣжденіемъ признаніе причиннаго механизма въ возникновеніи міра и, пользуясь въ качествѣ посредствующаго звена физико-теологическимъ доказательствомъ бытія Божія, стремились примирить философію и религіозное убѣжденіе. Въ этомъ-то пунктѣ тѣсно соприкасались между собой у Канта всѣ вліянія его ранняго воспитанія и его академическихъ занятій, почему онъ и сталъ для Канта центральнымъ пунктомъ его личныхъ убѣжденій.

Съ теченіемъ времени догматико-теологическій отпечатокъ религіозныхъ вѣрованій Канта все больше и больше сглаживался въ виду такого объединенія науки и философіи. Къ этому присоединились, быть можетъ, внѣшнія обстоятельства — онъ отказался отъ теологическаго поприща и покинулъ въ 1746 году университетъ съ твердымъ намѣреніемъ посвятить себя академическому преподаванію; онъ взялъ на себя тяжелыя обязанности домашняго учителя, чтобы обезпечить себя въ денежномъ отношеніи для этой цѣли. Въ продолженіе девяти лѣтъ исполнялъ онъ эти обязанности съ полнымъ самоотверженіемъ, но, какъ онъ самъ говоритъ, съ малымъ педагогическимъ успѣхомъ, въ послѣднее время въ семьѣ графовъ Кайзерлингъ, которые умѣли цѣнить его умственныя дарованія и его личную любезность и впослѣдствіи также сохранили съ нимъ дружескія отношенія. Неутомимо пользовался онъ этимъ временемъ для расширенія своихъ собственныхъ познаній и, особенно въ области

наукъ естественно-историческихъ, вполнѣ сталъ на высоту знаній своего времени. Сначала могло казаться, что умъ Канта вполнѣ погружается въ изслѣдованіе природы. Передъ поступленіемъ на свое первое мѣсто домашняго учителя онъ написалъ свое первое сочиненіе „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte — Мысли объ истинномъ измѣреніи живыхъ силъ", которое увѣренно и скромно заняло оригинальное критическое мѣсто въ спорномъ вопросѣ математической натурфилософіи, много разъ служившемъ предметомъ спора для приверженцевъ Декарта и Лейбница; а въ концѣ своей учительской дѣятельности онъ обнародовалъ трудъ, который на дѣлѣ доказалъ, что Кантъ былъ великій изслѣдователь природы.

„Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755) — Общая естественная исторія и теорія неба" принадлежитъ къ числу тѣхъ сочиненій, которыя не забудутся въ исторіи человѣческаго пониманія міра. Оно заключаетъ въ себѣ отдѣлку ньютоновской теоріи тяготѣнія, которая въ своихъ основныхъ чертахъ полагается въ основаніе теоріи небесныхъ явленій и современной астрофизикой, и которая болѣе извѣстна подъ именемъ канто-лапласовской гипотезы. Шагъ впередъ, который дѣлаетъ въ этомъ трудѣ Кантъ сравнительно съ Ньютономъ, касается, въ сущности, двухъ направленій. Прежде всего, наблюденіе надъ млечнымъ путемъ даетъ ему поводъ допустить отношеніе, аналогичное тому, какое существуетъ въ группировкѣ и въ движеніи планетъ нашей солнечной системы, и для всѣхъ неподвижныхъ звѣздъ, являющихся расположенными, приблизительно, въ одной плоскости, а также — предположить, что между солнцами происходитъ движеніе. опредѣляемое законами тяготѣнія. Если даже новѣйшія изслѣдованія въ частностяхъ расходятся съ этимъ кантовскимъ заключеніемъ по аналогіи, именно — въ томъ, что касается вида млечнаго пути, то все-таки принципъ этого заключенія донынѣ остается единственно возможнымъ путемъ, для того чтобы оріентироваться въ безконечномъ пространствѣ и ввести закономѣрность въ движеніе звѣздъ. Другой шагъ, дѣлаемый кантовской гипотезой, отводитъ насъ къ прошлому планетной системы. Начало гармоническаго движенія, математическіе законы котораго Ньютонъ объяснилъ изъ принципа тяготѣнія, самъ Ньютонъ могъ объяснить лишь непонятнымъ толчкомъ, актомъ божественнаго движенія. Относительно этого, опираясь на успѣхи, которые сдѣлали въ это время химія и физика, преимущественно по отношенію къ теоріи газовъ, Кантъ развилъ ученіе о первоначальномъ газовомъ шарѣ, во время вращательнаго движенія котораго должны были отъ него отдѣляться, по чисто-механическимъ законамъ, одинъ за другимъ меньшіе шары, которые теперь представляютъ собой планеты съ охлажденной корой, все еще продолжающія всеобщее движеніе. Это воззрѣніе въ своихъ основныхъ чертахъ стало до такой степени достояніемъ нашего образованія, что нѣтъ надобности подробно здѣсь излагать, какимъ образомъ Кантъ чисто-механическимъ путемъ вывелъ изъ этого положенія отдѣльныя отношенія величины, плотности, разстоянія планетъ отъ

ихъ спутниковъ и такимъ образомъ оправдалъ свои гордыя слова: „дайте мнѣ матерію, и я изъ нея построю вамъ міръ“. Чтобы сдѣлать понятной всю систему планетныхъ движеній, не нужно ничего, кромѣ двухъ основныхъ силъ — притягательной и отталкивательной, изъ которыхъ уже и въ то время для Канта состояла сущность матеріи. И если здѣсь гипотеза, построенная относительно нашей солнечной системы, распространяется на всю вселенную, если тотъ вращающійся газовый шаръ самъ, въ свою очередь, представляется выдѣленіемъ изъ бо́льшаго шара, то этимъ путемъ пріобрѣтается величественное завершеніе механическаго объясненія мірозданія, которое (объясненіе) разсматриваетъ жизнь міровыхъ тѣлъ не какъ нѣчто вѣчно неизмѣнное, но, скорѣе какъ историческій процессъ. Если мы теперь вполнѣ привыкли говорить о подобномъ развитіи вселенной, то можно также сказать, что гипотеза Канта впервые создала для этого астро-физическое основаніе; ибо далѣе онъ высказываетъ мысль, что, подобно тому какъ планетныя системы въ извѣстный моментъ выдѣлились изъ своихъ солнцъ, онѣ должны съ теченіемъ времени, въ силу постепеннаго ослабленія ихъ движенія въ центробѣжномъ направленіи, снова вернуться къ своему первоначальному газовому шару; онъ выставляетъ предположеніе, что, вѣроятно, различныя солнечныя системы находятся въ очень различномъ возрастѣ, и что такимъ образомъ вселенная являетъ собой безконечное разнообразіе различныхъ жизненныхъ явленій; и, наконецъ, онъ присоединяетъ къ этому мысли объ обитателяхъ другихъ міровъ и міровыхъ системъ. Но именно этотъ продуманный до конца принципъ механическаго объясненія мірозданія приводитъ Канта къ глубокому изложенію физико-теологическаго доказательства бытія Божія. Именно, если существуетъ тотъ фактъ, что природа создаетъ гармоническія системы движенія созвѣздій изъ хаоса вращающихся газовъ по законамъ ей присущимъ, то именно изъ этого ясно, что она вмѣстѣ со своей закономѣрностью обязана своимъ происхожденіемъ Высшему Разуму. Такимъ образомъ Кантъ принимаетъ доказательство, заимствованное изъ аналогіи съ машинами, чтобы примѣнить его шире, чѣмъ это дѣлалось до него, и продолжить механическое объясненіе мірозданія до послѣдняго предѣла. Но все-таки и онъ оставилъ одинъ пунктъ, къ которому могло примкнуть дальнѣйшее развитіе его способа доказательства. Все его объясненіе имѣло силу лишь въ приложеніи къ неорганической природѣ; и если онъ утверждалъ, что гипотеза, достаточная для объясненія солнца и планетъ, должна рухнуть передъ былинкой и гусеницей, то это вполнѣ соотвѣтствовало тогдашнему положенію опытнаго знанія. Уже и здѣсь понятіе организма служитъ для него предѣломъ для механическаго объясненія природы.

Неоспоримое значеніе Канта, какъ изслѣдователя природы, является вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ выдающимся основаніемъ его философскаго величія. Но ученіе, изложенное въ этомъ сочиненіи, все-таки болѣе характеризуетъ его лично, чѣмъ стоитъ въ непосредственной необходимой связи съ его позднѣйшей философіей. То же самое можно сказать о мно-

гочисленныхъ болѣе мелкихъ естественно-научныхъ сочиненіяхъ, которыя онъ обнародовалъ до и послѣ этого. Лишь постепенно въ его писательской дѣятельности на первый планъ выступаетъ философскій моментъ. Даже его диссертація на степень доктора (1775) была разсужденіемъ объ огнѣ, — разсужденіемъ, которое, равнымъ образомъ предваряя новѣйшія теоріи, касалось ученія о невѣсомыхъ веществахъ и искало въ нихъ общаго источника происхожденія теплоты, свѣта, а также явленій упругости. Конечно, въ это время его особенно интересовала натурфилософія, — область, гдѣ изслѣдованіе природы переходитъ въ философію. Получивъ, осенью 1755 г., доступъ въ философскій факультетъ своего отечественнаго университета, съ помощью сочиненія о началахъ метафизическаго познанія (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio), онъ издалъ весною слѣдующаго года натурфилософскую программу, свою „Физическую монадологію", которая, главнымъ оброзомъ, касалась различія въ отношеніи математики и метафизики къ вопросу о пространствѣ, и дополненіемъ къ которой послужила двумя годами позже выпущенная маленькая статья „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe".

Хотя центромъ дѣятельности Канта было его преподаваніе философіи, однако до послѣднихъ лѣтъ своей жизни онъ постоянно питалъ и обнаруживалъ самый живой интересъ къ естественно-научнымъ предметамъ. Даже послѣдняя, неоконченная рукопись его старости, обнародованная только въ новѣйшее время и, правда, неважная для его философіи, трактуетъ о „Переходѣ отъ метафизики къ физикѣ". Въ своей академической дѣятельности отъ времени до времени онъ читалъ именно по физической географіи лекціи, привлекавшія наибольшее число слушателей. Помимо ясности изложенія, слушателей всѣхъ сословій, которые собирались на эти лекціи, привлекала наглядность въ его описаніяхъ странъ и народовъ. Хотя самъ онъ никогда не отдалялся отъ стѣнъ своего родного города больше, чѣмъ на нѣсколько миль, однако путемъ чтенія описаній путешествій и пристальнаго обозрѣнія ближайшихъ окрестностей, онъ пріобрѣлъ такое тонкое и всестороннее знаніе свѣта и людей, что его лекціи прагматической антропологіи также доставляли изысканное наслажденіе многочисленнымъ слушателямъ. Въ этомъ отношеніи онъ былъ мудрецомъ въ античномъ смыслѣ этого слова, и его сограждане до такой степени цѣнили въ немъ это, что ожидали отъ него наставленія и получали его путемъ мелкихъ сочиненій и статей въ случаяхъ, подобныхъ землетрясенію Лиссабона (1756), или появленію авантюристовъ. Сюда относятся два размышленія о землотрясеніи въ Лиссабонѣ (1756), „Опытъ объ оптимизмѣ — Versuch über den Optimismus" (1759), „Разсужденія о бродягѣ Комарницкомъ — Raisonement über den Abenteurer Komarnicki" (1764), „Опытъ о болѣзняхъ головы — Versuch über die Krankheiten des Kopfes "(1764), наконецъ также, въ нѣкоторомъ смыслѣ, и „Грезы Духовидца, объясненныя грезами метафизики—Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766).

Вслѣдствіе этого постояннаго соприкосновенія съ опытомъ Кантъ оставался свободнымъ отъ школьнаго педантизма, въ который въ это время въ Германіи впадало большинство его сотоварищей по спеціальности. Языкъ его въ этихъ опытахъ отличается изяществомъ, живостью, свѣжестью и, по бо́льшей части, большимъ остроуміемъ. Это — Essays (опыты) въ англійскомъ жанрѣ, причемъ нужно замѣтить, что именно въ эти годы Кантъ усердно и основательно занимался англійской литературой и указывалъ на нее устно и письменно своимъ слушателямъ, точно такъ же, какъ на Руссо, котораго онъ очень почиталъ. Даже спеціально-философскія сочиненія, относящіяся къ этому времени, носятъ на себѣ тѣ же особенности и то же стремленіе стать свободнымъ какъ отъ школьнаго языка, такъ и отъ школьнаго образа мыслей. „О ложныхъ тонкостяхъ 4-хъ силлогистическихъ фигуръ" 1762 (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren), „Опытъ введенія понятія отрицательныхъ величинъ въ философію" 1763 („Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen"), „Единственно-возможный доводъ для доказательства существованія Бога" 1763 („Der einzig mögliche Beweisgrund für das Dasein Gottes"), „Разсмотрѣніе отчетливости основныхъ положеній естественной теологіи и морали" 1764 („Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral"), нравственно-эстетическій опытъ „Наблюденія надъ чувствомъ красоты и возвышеннаго" 1764 („Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen") — всѣ эти сочиненія, написанныя и напечатанныя быстро одно за другимъ, служатъ также многочисленными доказательствами освобожденія кантовскаго ума отъ узъ стариннаго образа мыслей и способа изложенія.

Между тѣмъ академическая карьера человѣка, пользовавшагося такимъ глубокимъ уваженіемъ какъ въ самомъ Кенигсбергѣ, такъ и за предѣлами его, шла необыкновенно неудачно. Первая освободившаяся каѳедра была замѣщена другимъ лицомъ, по желанію русскаго генерала, правившаго въ 1758 г. въ Кенигсбергѣ. Отъ каѳедры теоріи поэзіи, предложенной философу въ 1762 г., онъ отказался; а полученное имъ въ слѣдующемъ году плохо оплачиваемое мѣсто помощника библіотекаря лишь въ незначительной мѣрѣ могло замѣнить ему каѳедру. Лишь въ 1770 г. получилъ онъ одновременно приглашенія въ Эрлангенъ и Іену, но раньше, чѣмъ онъ ихъ принялъ, послѣдовало назначеніе его профессоромъ въ самомъ Кенигсбергѣ. Сочиненіе „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis — О формѣ и принципахъ міра чувственнаго и умопостигаемаго" не только послужило диссертаціей для полученія должности ординарнаго профессора, но также ознаменовало его новую, тѣмъ временемъ созрѣвшую философію и, вмѣстѣ съ тѣмъ, новую эпоху въ философскомъ мышленіи.

Великія духовныя перемѣны, происходившія въ философѣ въ продолженіе второй половины семидесятыхъ годовъ коснулись, если и не его характера, то его внѣшней манеры высказываться и, во всякомъ

случаѣ, способа изложенія его сочиненій. Легкій, изящный потокъ его рѣчи является скованнымъ; ея свѣжесть и наглядность, ея искрящійся юморъ уступаютъ мѣсто сухой дѣловитости, обстоятельности и пространности, тщательно обдуманному языку, снабженному множествомъ ограничительныхъ оговорокъ съ вставленными другъ въ друга предложеніями, въ которомъ лишь время отъ времени прорывается тяжеловѣсное выраженіе полное паѳоса и достоинства. Также около этого времени во всемъ существѣ Канта обнаруживается строгая и суровая серьозность, ригористическій взглядъ на жизнь. Отнынѣ вся жизнь его была посвящена развитію и академическому преподаванію его собственной системы. Онъ отказался также въ 1778 г. отъ приглашенія въ Галле и оставался до конца своей жизни въ Кенигсбергѣ. Скоро получили широкую извѣстность его лекціи, носившія на себѣ отпечатокъ силы, стремленія дѣйствовать на слушателей не мертвымъ академическимъ преподаваніемъ, а призывомъ къ самостоятельному мышленію; и въ городѣ, и въ университетѣ онъ сталъ знаменитостью. Послѣднія десятилѣтія жизни Канта невольно поражаютъ мирнымъ, скромнымъ величіемъ. Всѣмъ извѣстная правильность въ его образѣ жизни и въ распредѣленіи занятій, проистекавшая изъ его удивительно высокаго сознанія долга, давала ему возможность соединять громадную работу надъ философскими сочиненіями и внимательное исполненіе академическихъ обязанностей съ пріятною общественностью. Онъ не былъ женатъ и очень высоко цѣнилъ дружбу, причемъ искалъ друзей не столько среди своихъ сослуживцевъ, сколько въ другихъ сословіяхъ. Именно вслѣдствіе этого онъ обладалъ той чуткостью по отношенію къ практической жизни и тѣмъ знаніемъ дѣйствительности, которая такимъ удивительнымъ образомъ соединяется въ его характерѣ и сочиненіяхъ съ мудростью философа. Чрезвычайная любезность, которую онъ обнаруживалъ въ этомъ общеніи съ людьми, измѣняла ему лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда на сцену выступало сознаніе долга и великой жизненной задачи или то упрямство педанта, которое, въ видѣ оборотной стороны этой добродѣтели, постепенно развилось въ немъ, подобно тому, какъ въ старости черты лица дѣлаются острѣе и жестче, и о которомъ сохранилось много анекдотовъ. Удивительная послѣдовательность, величайшее самообладаніе, полное подчиненіе своей дѣятельности разъ поставленнымъ цѣлямъ, желѣзная твердость въ заполненіи своей жизни признаннымъ матеріаломъ, — всѣ эти черты дѣлаютъ характеръ Канта такимъ же сильнымъ, какимъ былъ его умъ. Онъ можетъ также служить доказательствомъ того, что нѣтъ истиннаго величія умственной силы безъ величія воли.

Только одинъ разъ было нарушено спокойное теченіе жизни Канта, столь глубокой по своему внутреннему содержанію, когда послѣ смерти великаго короля, которому онъ посвятилъ свою „Естественную исторію неба", какъ дань своего искренняго уваженія, при его преемникѣ начался сверху одинъ изъ тѣхъ припадковъ насильственной фабрикаціи религіознаго духа, которые время отъ времени нарушали спокой-

ный ходъ прусской политики, въ зависимости отъ перемѣнъ въ личномъ составѣ. Система строгой цензуры, введенная министерствомъ Вёлльнера (Wöllner), коснулась Канта не только путемъ пріостановки его религіозно-философскихъ сочиненій, но также путемъ немилостиваго королевскаго указа и запрещенія, обращеннаго къ нему и къ его товарищамъ, преподавать съ каѳедры его философію. Кантъ глубоко чувствовалъ это притѣсненіе, но переносилъ его съ мужественнымъ достоинствомъ. Когда съ новой перемѣной правленія въ 1797 г. были уничтожены послѣдствія этого запрещенія, на Канта легъ уже отпечатокъ старости. Съ этого года онъ вынужденъ былъ отказаться отъ чтенія лекцій; разрушенное могучей умственной работой, стало хилѣть его тѣло, вмѣстившее въ себѣ величайшую изъ философій, еще цѣлые годы влача печальное существованіе маразма, пока, наконецъ, не наступила смерть 12 февраля 1804 года.

Съ 1770 г. писательская дѣятельность Канта, за исключеніемъ незначительныхъ отступленій, была посвящена исключительно систематическому изложенію его философіи, развитіе которой составило работу всей его жизни и которой онъ самъ далъ имя „критической философіи“. Если его диссертація на должность ординарнаго профессора заключаетъ въ себѣ изложеніе только одного, хотя одного изъ самыхъ значительныхъ принциповъ ея, то прошло еще цѣлое десятилѣтіе, прежде чѣмъ Кантъ былъ въ состояніи обнародовать теоретическое основаніе своего ученія въ своемъ большомъ главномъ трудѣ. „Критика Чистаго Разума—**Kritik der reinen Vernunft**“, основная книга нѣмецкой философіи, появилась въ 1781 г. Два года спустя Кантъ изложилъ объясненіе и защиту этого сочиненія въ своихъ „Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ — **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik**“. Это было необходимо, ибо изложеніе „Критики чистаго разума“ было такъ трудно, употребленіе терминовъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ такъ неопредѣленно, содержаніе мыслей такъ колоссально и противорѣчіе между разнообразными обработанными въ книгѣ мыслительными процессами такъ неразрѣшимо, что многочисленныя недоразумѣнія и сравнительно малый успѣхъ книги приходится приписывать не одному лишь недоброжелательству школьныхъ философовъ. Когда такимъ образомъ былъ возбужденъ интересъ публики къ новому ученію, въ 1787 г. появилось второе изданіе Критики, съ котораго печатались всѣ послѣдующія изданія. Многочисленныя измѣненія, вошедшія при этомъ въ книгу, замѣченныя сначала Якоби, и затѣмъ еще болѣе выдвинутыя Шопенгауеромъ и Розенкранцемъ, подали поводъ къ дошедшему до крайней степени раздраженія спору о преимуществахъ того или другаго изданія. На самомъ дѣлѣ, существенныя различія между обоими изданіями сводятся къ тому, что изъ числа многихъ сплетающихся между собой рядовъ мыслей, обработкѣ которыхъ посвященъ этотъ трудъ, нѣкоторыя мысли во второмъ изданіи отмѣчаются съ замѣтно болѣе сильнымъ удареніемъ, чѣмъ въ первомъ. Но всѣ упреки, будто Кантъ во второмъ изданіи отступилъ отъ духа пер-

ваго изданія, не имѣютъ основанія, потому что ударенія, всего рѣзче отмѣченныя во 2-мъ изданіи, всѣ безъ исключенія слегка обозначены въ первомъ изданіи. Изъ этого несомнѣнно слѣдуетъ заключить, что у самого Канта послѣ появленія перваго изданія эти мысли получили характеръ бо̀льшей энергіи и опредѣленности, чѣмъ раньше. Но удивляться этому можетъ лишь тотъ, кто приступаетъ къ „Критикѣ чистаго разума", ожидая найти въ ней вполнѣ законченную, совершенно въ своихъ частяхъ согласованную и готовую систему. Подобное ожиданіе оправдывается здѣсь меньше, чѣмъ въ какомъ бы то ни было другомъ сочиненіи всемірной литературы. Это-то и дѣлаетъ „Критику чистаго разума" единственнымъ въ своемъ родѣ произведеніемъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, является основаніемъ ея громаднаго историческаго вліянія именно отъ того, что она совмѣстно обработываетъ всѣ направленія новой философской мысли, не приходя ни къ какому точно формулированному заключенію, исключающему собою всякую другую мысль.

Второму изданію „Критики чистаго разума" предшествовали другіе труды, въ которыхъ Кантъ началъ прилагать свои принципы къ спеціальнымъ задачамъ философскаго познанія. Въ 1785 г. появились „Основы для метафизики нравовъ" (**Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**), въ 1786 г. „Метафизическія основы естествознанія" (**Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft**). Позднѣе, въ 1788 г. появилась „Критика практическаго разума" (**Kritik der praktischen Vernunft**), въ 1790 г. „Критика способности сужденія" (**Kritik der Urtheilskraft**), въ 1793 г. „Религія въ границахъ одного разума" (**Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**)—сочиненіе, состоящее изъ четырехъ статей религіозно-философскаго содержанія, въ 1797 г. „Метафизическія основы ученія о правѣ и добродѣтели" (**Metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und diejenigen der Tugendlehre**), два сочиненія, соединенныя вмѣстѣ подъ заглавіемъ „Метафизики нравовъ" (**Metaphysik der Sitten**) и отразившія на себѣ старѣющій умъ автора, также какъ и статьи, относящіяся къ 1798 г. и соединенныя вмѣстѣ подъ заглавіемъ „Споръ факультетовъ (**Der Streit der Fakultäten**). Къ этимъ главнымъ трудамъ примыкаетъ цѣлый рядъ въ высшей степени важныхъ маленькихъ статей, которыя отчасти появились въ разныхъ журналахъ при жизни автора, отчасти были напечатаны послѣ его смерти. Здѣсь мы упомянемъ преимущественно о статьяхъ историко-философскихъ, потому что по своему содержанію онѣ непосредственно не примыкаютъ ни къ одному изъ упомянутыхъ главныхъ трудовъ. Сюда относятся „**Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht** — Идея всемірно-гражданской исторіи" (1784), „**Beantwortung der Frage, was ist Aufklärung**—Отвѣтъ на вопросъ, что̀ такое Просвѣщеніе" (1784), „**Muthmasslicher Anfang der Weltgeschichte**—Предполагаемое начало всемірной исторіи" (1786), „**Ende aller Dinge**—Конецъ всѣхъ вещей" (1794) и „**Philosophischer Entwurf zum ewigen Frieden**—Философскій проэктъ вѣчнаго міра" (1795).

§ 58. Философское развитіе Канта.

Достаточно было уже бросить взглядъ на предметы, которыхъ касалась писательская дѣятельность Канта, чтобы убѣдиться въ универсальности его философскихъ интересовъ, обусловливающей его первенствующее значеніе въ исторіи новой философіи. Но кто возьметъ въ руки хоть одно изъ его великихъ сочиненій, тотъ всегда будетъ удивляться полнотѣ точекъ зрѣнія, на которыя онъ опирается при обработкѣ отдѣльныхъ предметовъ и между которыми онъ старается установить правильное соотношеніе. Но при этомъ на первомъ планѣ стоятъ вовсе не историческія сопоставленія. Кантъ очень далекъ отъ той учености, во всеоружіи которой Лейбницъ приступаетъ къ обработкѣ каждой отдѣльной проблемы. И если кто захочетъ найти у него слабую сторону, то ея слѣдуетъ искать въ недостаткѣ научнаго знанія исторіи его собственной науки, и особенно исторіи античной философіи. Но именно тѣмъ то и доказывается широта его ума, что, опираясь на одни лишь слабыя указанія и вліянія современной ему литературы, онъ всетаки въ состояніи схватить суть того образа мыслей, съ помощью котораго дѣлались попытки рѣшать проблему, и самостоятельно воспроизвести ее. Но именно потому, что каждую изъ этихъ мыслей онъ создаетъ заново, какъ бы свою собственную, его собственная то мыслительная работа является самой сложной и запутанной, какую только представляетъ исторія философіи. Каждое направленіе новой философіи есть нераздѣльная составная часть его системы, и этимъ обусловливается то великое разнообразіе толкованій, которыя давались его системѣ позднѣйшими мыслителями, часто въ діаметрально-противоположныхъ направленіяхъ. Въ связи съ этимъ стоитъ также и то обстоятельство, что того, что мы называемъ его собственной системой, не только не было у Канта въ юности, но не было также и въ его первыхъ произведеніяхъ, что оно созрѣло лишь въ сравнительно позднемъ возрастѣ. А на этой стадіи развитія въ немъ переплетаются и получаютъ густую окраску всѣ разнообразные ходы мысли, которые онъ медленно развилъ въ себѣ съ свойственной ему спокойной силой самообладанія. Поэтому-то нельзя понять его собственной системы, если не принять во вниманіе ходъ его развитія; а для того, чтобы понять ходъ его развитія, слѣдуетъ, въ свою очередь, не считая схему его простой и прозрачной, заранѣе принять, что ходъ этотъ былъ въ высшей степени многостороннимъ и сложнымъ. Онъ является повтореніемъ до-кантовской философіи, но въ совершенно оригинальной формѣ. Документы, находящіеся въ сочиненіяхъ и въ перепискѣ и облегчающіе его пониманіе, при всей своей сложности, отличаются такимъ спорадическимъ характеромъ, что этотъ ходъ развитія можно воспроизвести лишь предположительно; да и тогда даже остается лишь проложить свой собственный путь среди тѣхъ различныхъ путей, какими шли къ пониманію его.

Если Кантъ называетъ свое собственное позднѣйшее ученіе *критицизмомъ* и этимъ самымъ выдвигаетъ на первый планъ его *гносеологическую тенденцію*, то на самомъ дѣлѣ оригинальность его системы заключается не въ отношеніи къ вопросу о теоріи познанія вообще, но скорѣе въ новой постановкѣ его, которая влекла за собой совершенно новый методъ его рѣшенія. Вся философія XVIII в. полна опытами въ области теоріи познанія; но, съ одной стороны, они всегда подчинены методологической точкѣ зрѣнія на вопросъ объ истинномъ пути къ философскому познанію, съ другой стороны, они дѣлаютъ рядъ предпосылокъ частью метафизическаго характера, частью же такихъ, которыя касаются связи и сущности другихъ наукъ. Сущность же кантовскаго развитія заключается въ томъ, что онъ послѣдовательно освободился отъ этихъ предпосылокъ и наконецъ нашелъ, какъ результатъ философскаго мышленія, требующуюся, вполнѣ лишенную предпосылокъ, формулу.

Самой глубокой и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самой непроизвольной изъ этихъ предпосылокъ является тотъ *„наивный реализмъ“*, который полагаетъ, будто бы лицомъ къ лицу съ познающимъ разумомъ стоитъ міръ самостоятельныхъ вещей, которыя нужно постигнуть, которыми нужно овладѣть при помощи мышленія, и что вопросъ только въ томъ, какимъ путемъ это можетъ произойти всего вѣрнѣе и правильнѣе. Ни эмпиризмъ, ни раціонализмъ до-кантовской философіи не могли освободиться отъ этой наивной метафизики, служившей основаніемъ для теоретической постановки вопроса о познаніи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, представлявшей предпосылку, заранѣе опредѣлявшую рѣшеніе вопроса. Первый объяснялъ себѣ процессъ познаванія воздѣйствіемъ вещей на разумъ; второй долженъ былъ, въ концѣ концовъ, принять предустановленную гармонію, при помощи которой заранѣе приведены къ тожеству законы мышленія и законы познаваемой дѣйствительности. Такъ ученіе Локка и Лейбница въ одинаковой мѣрѣ основано на этой предпосылкѣ; и несмотря на всѣ попытки найти между ними середину и преодолѣть ихъ односторонность, выйти за предѣлы выработанныхъ ими взглядовъ было принципіально невозможно до тѣхъ поръ, пока не была разгадана сущность этой предпосылки наивнаго реализма, и пока не было устранено рѣшающее вліяніе, которое оно оказывало на теорію познанія. Этотъ выводъ является тѣмъ фактомъ, который сдѣлалъ Канта критическимъ философомъ κατ᾽ ἐξοχήν (по преимуществу); и то мгновеніе, когда Кантъ пришелъ къ нему, есть начало его собственнаго ученія. Именно поэтому, выводъ этотъ былъ только цѣлью и заключеніемъ его до-критическаго развитія, а начало его связано съ другими спеціальными проблемами.

Среди отдѣльныхъ предпосылокъ, которыя дѣлала вся до-кантовская философія, одна сыграла роль фермента въ процессѣ развитія Канта: это — господствующее мнѣніе относительно научнаго характера *математики*. Эмпиристы и раціоналисты одинаково видѣли въ мате-

матикѣ идеалъ всякой доказывающей науки. Это воззрѣніе и послужило той нитью, руководясь которой эмпирическій скептицизмъ, въ лицѣ Юма, приложилъ свою безпощадную критику къ остальнымъ наукамъ; это же воззрѣніе и было той предпосылкой, подъ вліяніемъ которой раціонализмъ, съ Декарта до Вольфа, непрерывно работалъ надъ построеніемъ „геометрическаго метода" философіи. Если Кантъ въ своихъ философскихъ занятіяхъ впадалъ въ этотъ раціонализмъ, если онъ также привыкъ смотрѣть на тожество математическаго и философскаго пріема, какъ на нѣчто само собой понятное, то первый толчокъ къ самостоятельному развитію долженъ былъ явиться у него въ тотъ моментъ, когда онъ относительно какого-нибудь пункта созналъ принципіальную разницу между математической и философской обработкой одной и той же проблемы. Математическія и метафизическія теоріи раньше всего вступили между собой въ состязаніе именно въ натурфилософіи, въ области первыхъ самостоятельныхъ работъ Канта; и взаимное отношеніе этихъ обѣихъ наукъ тѣмъ скорѣе должно было стать для него предметомъ изслѣдованія, что тотъ философъ, котораго онъ привыкъ цѣнить выше всѣхъ, и тотъ великій представитель математической натурфилософіи, которому онъ всего больше удивлялся, казалось, стояли въ неразрѣшимомъ противорѣчіи другъ съ другомъ по поводу самыхъ важныхъ вопросовъ.

Поэтому-то, если Кантъ уже и въ самомъ первомъ своемъ сочиненіи замѣтилъ разницу въ результатѣ математическаго и философскаго разсмотрѣнія природы (такъ какъ онъ нашелъ, что „живыя силы должны быть изгнаны изъ математики", для того, чтобы быть принятыми въ природу и въ метафизическое разсмотрѣніе ся), то это признаніе получило тѣмъ бо́льшее значеніе, когда для Канта стало ясно, что Лейбницъ и Ньютонъ заняли и должны были занять діаметрально-противоположное положеніе относительно *проблемъ пространства*. Когда онъ въ своей „Физической Монадологіи" захотѣлъ испытать, какимъ образомъ сочетаются между собой метафизика и геометрія въ натурфилософскомъ изслѣдованіи, то онъ тотчасъ нашелъ, что онѣ находятся въ противорѣчіи. Метафизика, подъ которой Кантъ всегда разумѣетъ лейбницевскую монадологію, отрицаетъ безконечную дѣлимость пространства, отрицаетъ существованіе пустого пространства, отрицаетъ воздѣйствіе на разстояніи; а математическая натурфилософія во всѣхъ этихъ вопросахъ утверждаетъ противоположное. Пытаясь стать здѣсь посредникомъ, Кантъ пользуется противъ Ньютона лейбницевскимъ ученіемъ о феноменальности пространства. Ньютоновское ученіе было бы неоспоримымъ, если бы пространство было абсолютной дѣйствительностью и субстратомъ для тѣлеснаго міра, если бы, вслѣдствіе этого, законы пространства опредѣляли также и внутреннюю сущность всего тѣлеснаго. Если же, напротивъ, пространство есть лишь продуктъ силъ монадъ, составляющихъ тѣла, то пространственные законы имѣютъ, конечно, значеніе для способа явленія всего тѣлеснаго, но не для метафизической

сущности тѣлъ. Такимъ образомъ въ представленіи Канта лейбницевская метафизика одерживаетъ побѣду надъ ученіемъ Ньютона; а послѣднее, вслѣдствіе признаваемаго Кантомъ различія между дѣйствительнымъ тѣломъ и пространствомъ (различія, которое прямо направляется противъ основного положенія картезіанской натурфилософіи), ограничивается областью внѣшней, т. е. лишь способомъ явленія тѣлъ. Между тѣмъ какъ для Ньютона пространство составляетъ нѣчто абсолютное, Кантъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ видитъ въ немъ нѣчто относительное и старается обосновать этотъ взглядъ, какъ „Новое научное понятіе движенія и покоя", съ помощью эмпирическихъ соображеній.

Такимъ образомъ въ этихъ сочиненіяхъ Кантъ до извѣстной степени разграничиваетъ области математики и метафизики съ точки зрѣнія ихъ предметовъ, причемъ слѣдуетъ обратить большое вниманіе на то, что это разграниченіе идетъ по той линіи, которую провелъ Лейбницъ между метафизической сущностью тѣлъ и ихъ пространственной формой явленія. Но болѣе цѣнной, чѣмъ эта проницательность относительно существеннаго различія между обѣими науками, является обнаруженная Кантомъ въ послѣдующіе годы проницательность относительно формальнаго и методологическаго различія между ними. Въ этомъ отношеніи очень важно, что уже первое сочиненіе Канта, касавшееся теоріи познанія, хотя въ общемъ твердо держится точки зрѣнія лейбницевольфовскаго школьнаго взгляда на метафизику, вмѣстѣ съ тѣмъ замѣтно отражаетъ на себѣ вліяніе человѣка, который сильнѣе всѣхъ возсталъ противъ господства геометрическаго метода въ Германіи. Когда Кантъ предпринялъ „Новое *объясненіе* основныхъ принциповъ метафизическаго знанія", то онъ хотя и исполнилъ это, руководясь основными понятіями вольфовской логики, но такъ исполнилъ, что эти понятія постоянно освѣщались критикой К р у з і я. Кантъ продолжаетъ начатое Крузіемъ различеніе реальнаго основанія отъ основанія познанія; и если впослѣдствіи онъ и высказывалъ мнѣнія, прямо противоположныя Крузію, все же вполнѣ очевидно вліяніе Крузія на него. Какъ и Крузій, Кантъ видитъ задачу философіи въ познаніи дѣйствительности, и съ своимъ интересомъ къ дѣйствительности, который сказывался у него въ натуралистическомъ направленіи его ума и все живѣе обнаруживался въ его сочиненіяхъ этого времени, онъ все больше и больше вдается въ оппозицію школьному пониманію раціонализма, которое выводило свои понятія о метафизической дѣйствительности изъ логическихъ возможностей и невозможностей. Этотъ-то смыслъ и имѣетъ то обстоятельство, что онъ въ своей диссертаціи на право чтенія лекцій поставилъ на одну доску законъ тожества съ закономъ противорѣчія, и присоединилъ сюда объясненіе, что невозможно выводить высшее абсолютное бытіе изъ „невозможности противоположнаго" по схемѣ вольфовской онтологіи. Онъ понялъ, что не можетъ быть мышленія, которое бы заходило за предѣлы абсолютной дѣйствительности и основанія котораго нужно было бы искать въ логическихъ отношеніяхъ; онъ дѣлаетъ глубокое замѣчаніе

о „бытіи“ „est: hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit“. Надо констатировать и доказывать не необходимость бытія, но самое бытіе.

Въ предѣлахъ этихъ характерныхъ взглядовъ, уже слегка склоняющихся въ сторону эмпиризма, Кантъ въ своей диссертаціи на право чтенія еще стоитъ вполнѣ на сторонѣ той метафизики вольфовской школы, представителемъ которой былъ Кнутценъ, именно: онъ еще убѣжденъ, что съ помощью аналитическаго метода развитія логическихъ понятій вполнѣ возможно воспроизвести въ апріорномъ знаніи дѣйствительность и ея причинную связь; и онъ еще твердо вѣритъ въ возможность пріобрѣсти познаніе внѣшняго міра путемъ успѣховъ логическаго мышленія. Но разъ онъ замѣтилъ извѣстное несоотвѣтствіе между реальностью и логическимъ обосновываніемъ, онъ, „чтобы усовершенствовать метафизическій методъ“, прослѣдилъ и дальнѣйшія отношенія, которыя существуютъ между дѣйствительными и логическими положеніями. Вѣдь основной вопросъ всякаго раціонализма сводится къ тому — въ какой мѣрѣ и въ какомъ смыслѣ логическая необходимость составляетъ реальную необходимость, другими словами, насколько съ помощью логики можно понять реальность. Если Кантъ и выросъ въ раціоналистическомъ убѣжденіи о значеніи логическихъ формъ, то въ его послѣдовательномъ развитіи это убѣжденіе является совершенно подорваннымъ: не только изученіе англійскихъ философовъ, но, въ гораздо бо́льшей мѣрѣ, его собственная пытливая критика способствовала его отчужденію отъ раціоналистическаго предразсудка, и съ теченіемъ времени привела его къ убѣжденію въ томъ, что претензія раціонализма понять міръ посредствомъ логическаго построенія призрачна. Уже тѣ логическія воззрѣнія, которыя Кантъ изложилъ въ 1762 г. въ маленькой статьѣ „О ложныхъ тонкостяхъ четырехъ силлогистическихъ фигуръ“, имѣютъ цѣлью показать, что всѣ дѣйствія надъ понятіями всегда лишь создаютъ новыя формальныя отношенія въ существовавшемъ ранѣе содержаніи познанія и никогда не заключаютъ въ себѣ и не могутъ прибавить ничего новаго. Въ самой простой и совершенно самостоятельной, чисто логически-теоретической формѣ проскальзываетъ у Канта то самое убѣжденіе, съ которымъ Бэконъ и Декартъ возстали противъ логическаго формализма схоластики; и это убѣжденіе онъ обращаетъ противъ того схоластическаго вида, который снова принялъ раціонализмъ въ школѣ Вольфа. Здѣсь онъ уже провозглашаетъ войну противъ этого логически-метафизическаго „колосса, голова котораго воздымается до облаковъ древности, а ноги состоятъ изъ глины“. Развитіе этой мысли находится въ сочиненіяхъ 60-хъ годовъ; оно, въ концѣ концовъ, приводитъ Канта вполнѣ послѣдовательно къ совершенно новому пониманію метода философіи.

Всякая метафизика должна отвѣтить на два основныхъ вопроса; одинъ гласитъ: что существуетъ? другой гласитъ: по какимъ законамъ дѣйствуетъ существующее? *Существованіе и причинность*—два главныхъ

столпа всего нашего пониманія міра. Поэтому, подойдя ближе къ критикѣ метафизическаго метода, Кантъ спрашиваетъ себя, какимъ образомъ и то, и другое можетъ быть узнано путемъ логическаго анализа? Для заключенія относительно существованія логическое разсмотрѣніе знаетъ одно лишь основаніе, которое заключается въ невозможности противоположнаго. Поскольку дѣло касается конечныхъ предметовъ, эта невозможность противоположнаго выводится посредствомъ заключеній, основанныхъ на причинной связи. Но какъ скоро дѣло касается абсолютнаго существа, остается лишь убѣдиться въ логической невозможности мыслить его, какъ не существующее. Такимъ образомъ Кантъ наталкивается на нервъ онтологическаго доказательства бытія Божія; и его новый взглядъ развивается въ критикѣ доказательствъ бытія Божія, которая завершается утвержденіемъ, что во всѣхъ отношеніяхъ невозможно „вышелушить“ существованіе изъ понятія, другими словами, что одинъ логическій анализъ не въ силахъ доказывать существованіе.

Отсюда Кантъ съ новой силой обращаетъ свой взоръ на всѣ случаи смѣшенія логическихъ отношеній съ реальными, которые дѣлались дотолѣ въ философіи, и изъ нихъ прежде всего обращаетъ вниманіе на понятіе противорѣчія. Чѣмъ больше та роль, которую играетъ въ логическихъ операціяхъ человѣка отрицаніе, тѣмъ опаснѣе являющееся при этомъ стремленіе гипостазировать эти логическія отношенія. Повсюду въ дѣйствительномъ мірѣ господствуетъ противоположность; и слѣдствіемъ логическаго разсмотрѣнія этого обстоятельства является стремленіе мыслить взаимно противодѣйствующія силы дѣйствительности стоящими въ такомъ же отношеніи другъ къ другу, какъ понятія или законы, которые находятся между собою въ логическомъ отношеніи противорѣчія. Противъ этого то и возстаетъ Кантъ; и самое глубокое изъ его до-критическихъ сочиненій „дѣлаетъ попытку ввести въ философію математическое понятіе отрицательныхъ величинъ“, которая представляется ему болѣе цѣнной, чѣмъ примѣненіе къ философіи математическаго метода. Силы, которыя въ математическомъ разсмотрѣніи обозначаются именемъ положительной и отрицательной, обѣ вполнѣ реальны; понятіе же положительности и отрицательности (которыя оба, вслѣдствіе возможной перемѣны знаковъ, являются лишь относительными) означаетъ только то, что дѣйствіе этихъ силъ взаимно уничтожается. Это—совершенно иное отношеніе, чѣмъ логическое уничтоженіе, которое является слѣдствіемъ встрѣчи двухъ противорѣчивыхъ опредѣленій и которое приводитъ къ полному ничто. Эту мысль Кантъ очень удачно поясняетъ примѣромъ движенія тѣлъ. Тѣло, которое одновременно движется и не движется, есть небылица; но тѣло, которое одновременно подвергается дѣйствію двухъ одинаковыхъ силъ по двумъ діаметрально-противоположнымъ направленіямъ, остается въ покоѣ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ примѣръ логическаго противоположенія, во второмъ — примѣръ *реальнаго сопротивленія*. И Кантъ обращаетъ вниманіе на то, что весьма многія понятія, которыя пытались поставить между собой въ отношенія пер-

ваго рода, въ дѣйствительности находятся другъ къ другу въ отношеніи второго рода. Радость и горе, ненависть и любовь, зло и добро, порокъ и слава, безобразіе и красота, заблужденіе и истина относятся другъ къ другу не такъ, чтобы одно изъ нихъ всегда было только недостаткомъ или отсутствіемъ другого, но такъ, что одно понятіе есть противоположная другому реальная сила, называемая отрицательной лишь въ противоположность другой. Если вспомнить, какое значеніе въ философіи Спинозы имѣло метафизическое существованіе отрицанія, какую важность въ раціоналистической теоріи познанія получало ученіе объ отрицательномъ характерѣ заблужденія и какъ сильно Теодицея Лейбница опиралась на отрицательное значеніе неудовольствія и зла, то мы поймемъ все широкое значеніе этого небольшого труда, авторъ котораго, конечно, долженъ былъ преодолѣть предубѣжденіе раціонализма. Но Кантъ, не довольствуясь точнымъ разграниченіемъ логической и реальной противоположности, основываетъ на этомъ дальнѣйшее заключеніе, что анализа логическаго развитія понятій совершенно достаточно для познанія логической противоположности, но что совершенно невозможно вывести реальную противоположность изъ логическихъ предпосылокъ. А это соображеніе приводитъ его, въ концѣ концовъ, къ критикѣ познанія причинности вообще. Если уже доказано, что силлогизмъ не въ силахъ постигнуть, какимъ образомъ одна сила можетъ уничтожить дѣйствіе другой, то, въ концѣ концовъ, обнаруживается, что совершенно такъ же невозможно исключительно силлогистическимъ путемъ „вышелушить", что одна вещь оказываетъ положительное дѣйствіе на другую; и Кантъ заканчиваетъ краткимъ указаніемъ на то, что причинныя отношенія совершенно недоступны познанію, добываемому лишь при помощи аналитическаго развитія понятій.

Но кто пришелъ къ сознанію, что нельзя познать ни существованія, ни причинности съ помощью однихъ лишь понятій, что примѣненіе закона противорѣчія и закона достаточнаго основанія совершенно безплодно въ границахъ простого движенія понятій, что поэтому изъ однихъ понятій не можетъ возникнуть познаніе дѣйствительности, тотъ уже не ученикъ раціоналистической метафизики и тотъ долженъ быть убѣжденъ, что геометрическій методъ—ложный путь для метафизики. Поэтому, когда Кантъ, вѣроятно, одновременно съ занятіями надъ двумя этими сочиненіями принялся за отвѣтъ на предложенный Берлинской академіей на премію вопросъ объ очевидности метафизическихъ наукъ, то на первомъ планѣ онъ поставилъ формальное и *методологическое разграниченіе философіи отъ математики*, въ видѣ изслѣдованія „Объ ясности основныхъ положеній естественной теологіи и морали". Удерживая за метафизикой характеръ аналитической науки, оперирующей надъ понятіями, онъ вполнѣ понялъ, что въ область математики входятъ совершенно противоположные этому пріемы. Сущность ея составляютъ пріемы синтетическаго построенія; и она можетъ пользоваться ими потому, что ея объектъ—пространственныя величины, которыя она

же сама и строитъ въ интуиціи. Здѣсь находится первое великое научное открытіе Канта, явившееся вѣроятно, какъ бы дѣйствіемъ контраста. Оно состоитъ въ томъ выводѣ, что математика—не наука разсудка, идущая аналитическимъ путемъ, а идущая путемъ синтетическимъ интуитивная наука. Тутъ Кантъ до извѣстной степени возвращается къ Декарту, который все таки былъ еще убѣжденъ въ синтетическомъ характерѣ математическаго мышленія; и во всякомъ случаѣ Кантъ здѣсь пошелъ совершенно въ разрѣзъ съ общепринятымъ мнѣніемъ своего вѣка, въ направленіи, опредѣлившемъ дальнѣйшее развитіе его теоріи познанія. Математика и философія, два элемента его научнаго образованія, окончательно расходятся въ немъ въ это время и находятся въ постоянномъ антагонизмѣ, потому что противоположность между аналитическимъ и синтетическимъ пріемомъ влечетъ за собой и дальнѣйшія слѣдствія. Математика исходитъ изъ готовыхъ опредѣленій, а философія еще должна ихъ найти; математика имѣетъ дѣло съ величинами, которыя она сама же и строитъ въ интуиціи, философія—съ понятіями, которыя должны быть даны ей. Здѣсь больше, чѣмъ гдѣ бы то ни было, Кантъ расходится съ принципами раціонализма; въ этомъ звучитъ уже основная мысль Крузія, что методъ построенія по аналогіи съ математикой непригоденъ для философіи, потому что задача послѣдней — познать данную дѣйствительность. Поэтому въ этомъ сочиненіи исходнымъ пунктомъ философскаго познанія для Канта служатъ не аксіомы вольфовской онтологіи, а въ гораздо большей степени понятія, данныя опытомъ; философія все еще для него—наука исходящая изъ понятій, но уже не изъ чистыхъ понятій, а изъ понятій, данныхъ опытомъ. Понятно, что въ это время онъ съ большой симпатіей воспринималъ ученія англійскаго эмпиризма, и какъ въ своихъ частныхъ занятіяхъ, такъ и на каѳедрѣ часто обращался къ Локку, Шефтсбери, Гетчесону и Юму.

Много разъ подвергался обсужденію и все еще, быть можетъ, окончательно не рѣшенъ вопросъ о томъ, на какой ступени развитія Канта и какимъ образомъ *англійская философія*, въ особенности же Юмъ, оказали на него то вліяніе, которое самъ онъ признавалъ въ позднѣйшіе годы, даже нѣсколько преувеличивая его. Вопросъ именно въ томъ: отдалился-ли Кантъ отъ раціонализма подъ вліяніемъ чтенія англійскихъ эмпиристовъ; или же, наоборотъ, склонился въ сторону противоположнаго направленія, послѣ того какъ другимъ путемъ пришелъ къ заключенію объ ошибочности раціоналистическаго ученія? Но, очевидно, способъ, какимъ Кантъ въ своихъ сочиненіяхъ 60-хъ годовъ изображаетъ несостоятельность раціонализма по отношенію къ познанію какъ существованія, такъ и причинности, до такой степени оригиналенъ, что гораздо вѣроятнѣе допустить такое предположеніе: если ему и оказала помощь разнородная оппозиція противъ Вольфа, возникшая въ самой Германіи, все же въ существенномъ онъ своими собственными силами освободился отъ узъ школьной системы и лишь послѣ этого „склонилъ свой слухъ“ въ сторону эмпиризма. Путемъ своей собственной критической работы онъ пришелъ

къ тѣмъ же самымъ результатамъ, какъ англичане, и одно время въ извѣстномъ отношеніи казался солидарнымъ съ англійскими философами. „Зететическое“ (т. е. розыскивающее, изслѣдывающее) пониманіе философскаго метода, согласно которому методъ этотъ отъ понятій, данныхъ опытомъ, долженъ постепенно подниматься къ высшимъ опредѣленіямъ, этотъ бэконизмъ господствовалъ не только въ его лекціяхъ, но также и въ его сочиненіяхъ, особенно въ его трактатѣ о моральныхъ и эстетическихъ проблемахъ—въ его „Наблюденіяхъ“. По формѣ и содержанію онъ пришелъ къ свободной и подвижной точкѣ зрѣнія свѣтской философіи, которой въ это время все больше и больше уподоблялась его философія.

До этого пункта развитіе Канта, говоря относительно, просто и понятно. Но, начиная отсюда, оно очень скоро становится несравненно болѣе сложнымъ и непонятнымъ. Уже представленное на премію сочиненіе Канта показываетъ, что онъ никогда не принималъ англійскаго эмпиризма безъ извѣстныхъ ограниченій. Теорія познанія, которую онъ развиваетъ въ этомъ сочиненіи, почти настолько же не закончена и полна противорѣчій, какъ навсегда осталась теорія Крузія. Даже на этой крайней стадіи Кантъ все-таки сохранилъ нѣкоторый остатокъ раціонализма, который состоитъ въ убѣжденіи, что послѣднія задачи познанія не могутъ быть разрѣшены съ помощью понятій, данныхъ опытомъ, если къ нимъ не присоединить извѣстныхъ „неразложимыхъ“ понятій и неразложимыхъ аксіомъ. Отношеніе ихъ къ понятіямъ, добытымъ опытомъ, а также способъ ихъ возникновенія и примѣненія, очевидно, еще совершенно неясенъ для Канта въ это переходное время; а потому это принципіальное сочиненіе, говоря относительно, производитъ неопредѣленное впечатлѣніе и допускаетъ различныя толкованія. Но заслуживаетъ особеннаго вниманія цѣль, ради которой Кантъ хочетъ, въ видѣ дополненія къ опытнымъ понятіямъ, поставить рядомъ съ ними эти неразложимыя понятія. Безъ нихъ наше мышленіе никогда не было бы въ состояніи выйти изъ круга конечныхъ, чувственныхъ вещей. Лишь съ помощью этихъ неразложимыхъ понятій возможно научно установить принципы естественной теологіи и морали; установленіе же это, съ другой стороны, было въ то время для Канта послѣдней и высшей задачей философіи. Онъ ожидалъ и требовалъ отъ нея *научнаго обоснованія религіознаго и моральнаго убѣжденія*, которое онъ носилъ въ себѣ, какъ нѣчто совершенно непоколебимое. Въ этомъ смыслѣ онъ былъ „влюбленъ въ метафизику“ и надѣялся найти для метафизики такой методъ, съ помощью котораго она могла бы, безъ произвольныхъ предположеній школьной онтологіи, вывести нужное доказательство изъ опыта. Но, какъ явствуетъ изъ его переписки съ Ламбертомъ онъ, очевидно, имѣлъ совершенно неопредѣленныя представленія о характерѣ этихъ неразложимыхъ понятій и о способѣ ихъ употребленія.

Пока онъ такимъ образомъ носился съ мыслію о метафизическомъ методѣ, который долженъ былъ обосновать религіозныя и моральныя

убѣжденія, его умомъ стало постепенно овладѣвать совершенно противоположное теченіе; и происхожденія этого теченія можно съ полнымъ правомъ искать въ чужеземномъ вліяніи. Кантъ былъ однимъ изъ первыхъ и въ продолженіе всей своей жизни однимъ изъ самыхъ горячихъ почитателей Руссо. Если самъ онъ предавался метафизическимъ мудрствованіямъ, не достигая при этомъ желаемой цѣли — абсолютной достовѣрности, если онъ при этомъ наблюдалъ, какъ метафизическія воззрѣнія подвергались въ немъ превращеніямъ, причемъ, однако, не поколебались его моральныя и религіозныя убѣжденія, то Эмиль долженъ былъ произвести на него самое глубокое впечатлѣніе. Здѣсь онъ находитъ мораль и религію изъятыми изъ путаницы метафизическихъ споровъ и поставленными на базисъ естественнаго чувства. Здѣсь находитъ онъ подтвержденіе тому, чему научалъ его взглядъ на окружающее — что моральныя и религіозныя убѣжденія не составляютъ привилегіи научнаго мышленія и что метафизическое умозрѣніе не способствуетъ укрѣпленію и сохраненію этихъ убѣжденій. Широкій взглядъ на человѣческую жизнь, который сообщило ему эмпирическое направленіе, дѣлалъ его еще болѣе доступнымъ для этихъ вліяній. И такимъ образомъ въ немъ созрѣвало убѣжденіе, что метафизика не необходима и не полезна для обоснованія морали и религіи. Подобно Вольтеру, сочиненія котораго онъ также усердно читалъ, Кантъ вслѣдствіе своего скептическаго отношенія къ метафизикѣ, въ средѣ которой онъ выросъ, пришелъ къ убѣжденію, что метафизика и морально-религіозная жизнь должны быть понимаемы, какъ раздѣльныя и подлежащія раздѣленію области. Это раздѣленіе онъ провелъ и въ своей собственной системѣ, хотя и въ безконечно болѣе глубокой формѣ; но зачатки его слѣдуетъ искать уже въ этой фазѣ его развитія. Употребляя всѣ свои старанія, чтобы въ дополненіе къ существовавшимъ до него и разрушеннымъ его критикой доказательствамъ бытія Божія измыслить еще одно, новое, „единственно-возможное основаніе", которое онъ позднѣе молча ниспровергъ, онъ прибавляетъ, что совершенно необходимо быть убѣжденнымъ въ бытіи Божіемъ, но не столько же необходимо доказывать его. Отъ этого сужденія, высказаннаго въ 1763 г., лежитъ далекій путь, все въ одномъ и томъ же направленіи, къ объясненію, съ которымъ онъ вступаетъ въ предисловіе ко 2-му изданію „Критики чистаго разума", говоря о цѣли этого труда, — что онъ долженъ съузить область знанія, чтобы очистить мѣсто для вѣры.

Чѣмъ тверже становилось убѣжденіе Канта въ *раздѣльности теоретическаго и практическаго элемента*, тѣмъ болѣе ничтожными должны были представляться ему его собственныя метафизическія изслѣдованія и сама метафизика. Если она не въ силахъ достигнуть той цѣли, ради которой, какъ онъ всегда думалъ, она собственно и существуетъ, то на что же она годна? Что есть въ ней, кромѣ безполезныхъ, глупыхъ мудрствованій? Этотъ антагонизмъ между его собственными метафизическими стремленіями и убѣжденіемъ въ духѣ Руссо при-

велъ Канта въ настроеніе раздвоенности и даже отчаянія. Отъ этого настроенія онъ до извѣстной степени насильственно освободился съ помощью одного изъ своихъ самыхъ остроумныхъ и характерныхъ сочиненій. Именно, въ своемъ метафизическомъ стремленіи къ сверхчувственному онъ жадно схватился за тѣ откровенія относительно тайнъ загробной жизни, которыя обѣщалъ дать шведскій духовидецъ Сведенборгъ. Когда, вслѣдъ затѣмъ, обманутый въ своихъ ожиданіяхъ и полный горечи, онъ далъ „Объясненіе бреденъ этого духовидца бреднями метафизики"; когда онъ съ блестящимъ остроуміемъ бичевалъ легковѣсное ничтожество ученаго умозрѣнія; тогда, въ этомъ добровольномъ признаніи, онъ ниспровергалъ свой собственный опытъ: его насмѣшка обратилась противъ его собственныхъ стремленій. Поэтому-то, какъ совершенно справедливо было замѣчено, въ этомъ сочиненіи звучитъ не простой юморъ. Кто умѣетъ читать между строками этого труда, тотъ долженъ чувствовать, какой тяжелой борьбы стóило и стóитъ автору отказаться отъ излюбленной цѣли метафизическаго изслѣдованія, и какъ онъ только потому бросаетъ метафизикѣ свои горькіе упреки, что она не выполнила его задушевнѣйшаго желанія. Но если даже онъ этимъ врѣзается въ свое собственное тѣло, онъ все-таки не шутя устанавливаетъ здѣсь обособленность метафизики и морали; и въ то время, какъ для послѣдней онъ аппеллируетъ къ здравому смыслу и благоразумію Кандида, онъ изгоняетъ первую изъ области сверхчувственнаго и недоступнаго опыту. Такимъ образомъ пріобрѣтено убѣжденіе въ ограниченіи теоретической философіи областью опыта, являющееся однимъ изъ краеугольныхъ камней кантовскаго убѣжденія.

Но во что должна была превратиться метафизика, если она оказывалась не въ силахъ заниматься „излюбленными предметами" философіи эпохи Просвѣщенія, если ей былъ прегражденъ путь отъ опыта къ тому, что недоступно опыту? И здѣсь дальнѣйшее направленіе уже было указано англійскимъ эмпиризмомъ, именно Юмомъ. Если метафизика не должна больше выходить за предѣлы опыта и если въ тоже время она не должна сливаться съ частными науками изъ опыта, то ей остается сдѣлать предметомъ своего изслѣдованія самый фактъ познанія. Метафизика, которая не въ состояніи быть ученіемъ о сверхчувственномъ мірѣ, можетъ стать лишь ученіемъ о познаніи. Мѣсто метафизики вещей занимаетъ „метафизика знанія". Теоретическая философія превращается въ ученіе о наукѣ; и такъ какъ весь этотъ мыслительный процессъ покоится на убѣжденіи, что человѣческому познанію отказано въ теоретическомъ обоснованіи морали и религіи, то *метафизика превращается въ науку о границахъ человѣческаго познанія.* Кто видитъ въ этомъ ученіи центръ тяжести кантовскаго критицизма, тотъ долженъ относить возникновеніе послѣдняго къ 1766 г.

Этотъ взглядъ оправдывалъ въ глазахъ Канта его непрестанное стремленіе твердо установить методъ метафизики. Если она и не въ силахъ была служить для той цѣли, которую онъ ей нѣкогда ставилъ, все

же именно изслѣдованія о методѣ были цѣнны для теоріи о сущности и границахъ человѣческаго познанія, для теоріи, которую онъ теперь сталъ считать центромъ тяжести теоретической философіи. Такимъ образомъ Кантъ постепенно совсѣмъ вступилъ въ ту критическую атмосферу, въ которую были погружены лучшіе умы его времени по отношенію къ теоріи познанія, причемъ на него сильно повліяло то обстоятельство, что онъ вступилъ въ оживленную переписку, съ самымъ вліятельнымъ изъ нихъ, съ Ламбертомъ. Написанное на премію сочиненіе Канта появилось въ томъ же самомъ году, какъ и „Новый Органонъ" Ламберта; и между этими двумя сочиненіями, касавшимися теоріи познанія, было не меньше точекъ соприкосновенія, чѣмъ между космологическими письмами Ламберта и кантовской „Естественной исторіей неба". Существеннѣйшій пунктъ соглашенія между ними заключался въ томъ, что оба стремились построить процессъ познанія на двойственномъ основаніи—опыта, съ одной стороны, и неразложимыхъ понятій—съ другой. Ламбертъ дальше провелъ эту теорію и замѣтилъ, что это различеніе тожественно съ различеніемъ между *содержаніемъ и формой* познанія. Если кто хочетъ имѣть доказательство того, что даже въ то время, которое принято считать временемъ его самаго радикальнаго эмпиризма и скептицизма, Кантъ никогда вполнѣ не отожествлялъ себя съ этими направленіями, то такимъ доказательствомъ являются его письма къ Ламберту, которыя относятся ко времени составленія „Бредней духовидца", и въ которыхъ онъ, вмѣстѣ съ своимъ современникомъ, раздѣлявшимъ его интересы, занимается вопросомъ, прямо стоявшимъ передъ англійской философіей,—какъ въ систематическомъ порядкѣ найти тѣ формы, сообразно которымъ человѣческій духъ обработываетъ полученное путемъ опыта содержаніе? Оба согласны, что эти формы однѣ никогда не могутъ быть положены въ основаніе метафизики. Они пошли дальше вольфовской онтологіи и знаютъ, что эти формы—не нѣчто реальное, а лишь „понятія отношенія", не имѣющія никакого смысла безъ того, что̀ вступаетъ между собой въ такое отношеніе. Оба знаютъ, что совершенно невозможно изъ однѣхъ лишь логическихъ формъ развить мышленіе, обладающее содержаніемъ, такое мышленіе, посредствомъ котораго можно было бы понять дѣйствительность. Но не менѣе ясно для нихъ и то, что одинъ сырой матеріалъ опыта самъ по себѣ не можетъ привести ни къ какому познанію міра, если не присоединить этихъ понятій отношеній для обработки его. Въ развитіи этихъ мыслей оба мыслителя стоятъ совершенно наравнѣ другъ съ другомъ; и Кантъ только тѣмъ опережаетъ своего друга, что находитъ совершенно новый принципъ для анализа этихъ формъ, между тѣмъ какъ тотъ, въ концѣ концовъ, розыскивалъ ихъ съ помощью лексикона.

При нахожденіи этого принципа Кантъ, очевидно, всего больше находился подъ вліяніемъ главнаго сочиненія Лейбница по теоріи познанія, которое стало извѣстнымъ лишь въ это время. Могущественное впечатлѣніе, произведенное на него Nouveaux Essais, должно было снова обратить

его къ тѣмъ направленіямъ мысли, которымъ онъ становился все болѣе и болѣе чуждъ во время своего эмпиризма. Nouveaux Essais касались именно тѣхъ вопросовъ, надъ которыми онъ трудился вмѣстѣ съ Ламбертомъ: переработки разумомъ чувственнаго опыта. Лейбницъ старался показать, что, съ одной стороны, тѣ неразложимыя понятія и аксіомы, съ помощью которыхъ умъ перерабатываетъ въ своемъ познаніи содержаніе опыта, заключаютъ въ себѣ не что иное, какъ признаніе законовъ самой умственной функціи, и что, съ другой стороны, подлежащій переработкѣ матеріалъ не является чѣмъ-то чуждымъ передъ умственной формой, но уже заключаетъ ее въ себѣ въ безсознательномъ, смутномъ и спутанномъ видѣ. Эта теорія была самой глубокой формой, въ которой Лейбницъ старался примирить противоположность между раціонализмомъ и эмпиризмомъ такимъ образомъ, что ставилъ въ рядъ послѣдовательныхъ развитій и апріорное познаніе разумомъ собственныхъ законовъ, и апостеріорное познаніе чувственнаго опыта. Для Лейбница дальнѣйшее предположеніе въ области теоріи познанія стояло въ связи съ тѣмъ, что низшая ступень этого развитія, чувственный опытъ, представляетъ нашему сознанію вещи лишь въ ихъ явленіи, и что, напротивъ, высшая ступень, ясное и точное познаніе разума, вводитъ въ сознаніе закономѣрность вещей, каковы онѣ сами по себѣ. Въ связи съ этой противоположностью стояла другая, именно—что познаніе разума имѣетъ необходимое и всеобщее значеніе, между тѣмъ какъ, напротивъ, чувственный опытъ всегда обладаетъ случайнымъ и частнымъ значеніемъ. Когда Кантъ углубился въ міръ этихъ мыслей, то въ одномъ направленіи этотъ міръ доставилъ ему цѣнное психологическое объясненіе противоположности между формой и содержаніемъ познанія, которую онъ установилъ вмѣстѣ съ Ламбертомъ. Формы, ранѣе бывшія для него лишь отношеніями, въ которыя вступаетъ содержаніе въ мышленіи, могли теперь имѣть для него значеніе сознанныхъ законовъ интеллектуальной функціи; и онъ является единомышленникомъ Лейбница, точно такъ же, какъ Ламберта, настаивая, что эти формы въ человѣческомъ умѣ являются въ сознаніи лишь при наличности доставляемаго опытомъ содержанія, въ качествѣ тѣхъ функцій, которыя производятся при переработкѣ этого содержанія. Если поэтому Лейбницъ говорилъ о виртуальной врожденности идей (въ противоположность ученію картезіанцевъ и новоплатоновцевъ), то Кантъ пришелъ къ убѣжденію, что тѣ понятія отношенія, о которыхъ онъ разсуждалъ съ Ламбертомъ, въ сущности—формы функцій разума, съ помощью которыхъ разумъ синтезируетъ матеріалъ, данный опытомъ, и доводитъ его до сознанія. Согласно съ этимъ опытъ является для него синтезомъ, содержаніе котораго дается a posteriori чувственностью, а форма—a priori разумомъ.

Это усиленіе раціоналистическаго элемента, явившееся подъ вліяніемъ Лейбница въ мышленіи Канта, быть можетъ, способно было бы вполнѣ повернуть его въ сторону прежняго раціонализма, если бы такая теорія познанія не стояла въ большомъ противорѣчіи съ его убѣжденіями

относительно сущности и цѣнности математики. Дѣлая различіе между вещами въ себѣ и вещами въ явленіи, лейбницевское ученіе, конечно, признавало эмпиризмъ, который уже занималъ у Канта такое большое мѣсто, но признавало лишь такимъ образомъ и съ такимъ ограниченіемъ, что опытъ заключаетъ въ себѣ случайное познаніе вещей, какъ онѣ являются въ чувственномъ воспріятіи. Если Кантъ въ періодъ своей близости къ эмпиризму вполнѣ выяснилъ для себя, что изъ однихъ понятій не можетъ получиться познаніе фактовъ и ихъ причинной связи, то таково же было и воззрѣніе Лейбница; но для Лейбница вслѣдствіе этого и факты опыта были не чѣмъ инымъ, какъ тѣмъ способомъ, которымъ являются вещи въ чувственномъ опытѣ, между тѣмъ какъ ихъ истинная метафизическая сущность представлялась ему познаваемой лишь для чистаго разума. Такимъ образомъ вся лейбницевская теорія познанія покоилась на основномъ предположеніи, что познаніе разума тожественно съ необходимымъ и всеобщимъ познаніемъ и съ познаніемъ сущности вещей, чувственное же познаніе, наоборотъ, тожественно со случайнымъ познаніемъ и съ познаніемъ явленія. Если Кантъ ничего не могъ возразить противъ вторыхъ частей этого тожества, то тѣмъ болѣе былъ онъ озадаченъ первыми частями. И на этомъ-то мѣстѣ кантовскаго развитія рѣшающее значеніе для него получила математика. Она укладывалась въ рамки лейбницевской теоріи познанія до тѣхъ поръ, пока ее считали наукой чистаго разсудка, идущей аналитическимъ путемъ, какъ это было во всей до-кантовской философіи. Теперь же Кантъ убѣдился, что математика — интуитивная наука, коренящаяся въ чувствительности; и такимъ образомъ необходимость и всеобщность такого познанія, въ которомъ не сомнѣвался никто, и всего менѣе онъ самъ, явились для него отрицательной инстанціей противъ лейбницевскаго ученія о познаніи. Математика служила доказательствомъ, что бываетъ познаніе чувственное, а въ то же время вполнѣ ясное и отчетливое. Съ другой стороны, спутанность метафизическихъ системъ доставляла ему доказательство того, что мышленіе, думающее оперировать исключительно съ помощью чистыхъ понятій, не всегда бываетъ идеаломъ ясности и отчетливости.

Такимъ образомъ, если онъ хотѣлъ соединить свой собственный взглядъ на сущность математики съ раціоналистическимъ взглядомъ Лейбница, который казался ему убѣдительнымъ по отношенію къ познанію вещей самихъ въ себѣ, то ему не оставалось ничего другого, какъ видоизмѣнить предположеніе своего великаго предшественника, согласно которому чувствительность относится къ разсудку, какъ низшая, менѣе ясная и отчетливая ступень познанія, къ высшей, болѣе ясной и отчетливой. Итакъ, въ то время, какъ для Лейбница чувствительность и разсудокъ были лишь двумя различными ступенями развитія одной и той же простой познавательной способности, Кантъ напалъ на слѣдъ мысли, не представляютъ-ли они собой двухъ въ самомъ основаніи своемъ различныхъ способовъ дѣятельности познающаго ума? Разсматривая чувствительность и разсудокъ, какъ два взаимно-противоположныхъ способа позна-

нія и требуя самаго строгаго разграниченія областей ихъ познанія, Кантъ, казалось, этимъ хотѣлъ примирить свое собственное убѣжденіе относительно математики съ ученіемъ Лейбница. Если же примѣнить къ тому и другому установленное Ламбертомъ различіе между формой и содержаніемъ мышленія, то въ обѣихъ областяхъ можно было разсматривать содержаніе, какъ нѣчто случайное и фактическое, а форму, напротивъ, какъ нѣчто необходимое и всеобщее. Поэтому для Канта все сводилось къ тому, нельзя-ли въ чувствительности открыть чистыя формы такъ же, какъ это сдѣлала лейбницевская теорія познанія по отношенію къ разсудку. Поиски Канта возможно было вести лишь посредствомъ разсмотрѣнія математики, необходимость и общеобязательность которой основывалась именно на этомъ. Въ этомъ ходѣ мыслей Кантъ сдѣлалъ самое важное изъ своихъ открытій. Именно, обѣ *чистыя формы интуиціи, пространство и время*, явились для него лежащими въ основаніи математическаго законодательства, первое въ его геометрической части, второе (какъ элементъ послѣдовательнаго счета)—въ ариѳметической. Если представить себѣ теорію познанія, выведенную изъ этого положенія, то она будетъ основываться на скрещеніи обѣихъ противоположностей — чувствительности и разсудка, съ одной стороны, содержанія и формы — съ другой—и примѣнитъ принципъ лейбницевскихъ Nouveaux Essais также и къ чувствительности. Тогда получится въ видѣ ощущенія случайное содержаніе чувствительности, которое представляетъ собой лишь способъ явленія вещей; наряду съ этимъ получатся чистыя формы чувствительности; именно—пространство и время, которыя съ своими математическими законами являются выраженіемъ, адэкватнымъ съ абсолютной дѣйствительностью; получится также эмпирическое содержаніе разсудочнаго познанія, пріобрѣтенное путемъ синтеза изъ чувственныхъ интуицій, содержаніе, естественно отражающее лишь вещи, какъ онѣ являются; получатся, наконецъ, чистыя формы разсудочнаго познанія, въ которыхъ отражается метафизическая связь вещей въ себѣ. Такое пониманіе соединяло бы всѣ прежнія направленія теоріи познанія; признавало бы субъективность чувственныхъ ощущеній; давало бы эмпиризму мѣсто постольку, поскольку онъ способствовалъ разсудочной обработкѣ этихъ субъективныхъ явленій; снова полагалось бы основаніе для метафизики съ помощью чистыхъ разсудочныхъ понятій; и, параллельно съ ними, трактуя о чистыхъ формахъ чувствительности—пространствѣ и времени, оно въ системѣ теоріи познанія давало бы мѣсто основной мысли Ньютона о метафизической реальности пространства и времени. Принимая эту точку зрѣнія, Кантъ оказался бы въ діаметральной противоположности не только къ ученію Лейбница о феноменальности пространства, но, прежде всего, и къ своей собственной прежней натурфилософской теоріи объ отношеніи тѣла къ пространству, вслѣдствіе только что принятаго имъ различія между чувствительностью и разсудкомъ, какъ двумя способами познанія, различными не по степени, а по существу. Указаніе на эту фазу его развитія мы имѣемъ лишь въ его маленькой статьѣ „Vom ersten Grunde des

Unterschiedes der Gegenden im Raume—О первомъ основаніи различія сторонъ въ пространствѣ", относящейся къ 1768 г. Въ ней Кантъ, рядомъ съ проблемой о симметричныхъ тѣлахъ, развиваетъ ту мысль, что въ сущности тѣлъ бываютъ различія исключительно пространственнаго происхожденія, и что эти различія никогда не могутъ быть опредѣлены путемъ понятій, но лишь указаны интуитивнымъ путемъ. Отсюда въ объективномъ отношеніи слѣдуетъ, что не тѣла дѣлаютъ возможнымъ пространство, какъ училъ ранѣе самъ же Кантъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ, но, скорѣе, пространство дѣлаетъ возможными тѣла, что, такимъ образомъ, *пространство есть всеобщая реальность, лежащая въ основаніи возможности тѣлъ*, въ субъективномъ же отношеніи—что источникомъ нашего познанія пространства служатъ не понятія, а интуиціи. Элементъ Ньютона снова твердо и прочно стоитъ рядомъ съ элементомъ Лейбница.

Но Кантъ не остановился на этомъ и, исходя изъ этой точки зрѣнія, поднялся равномѣрно надъ обоими элементами. Повидимому, далѣе онъ былъ увлеченъ, главнымъ образомъ, двумя рядами мыслей очень различнаго направленія. Прежде всего онъ все съ бóльшей и бóльшей энергіей углублялся въ вновь формулированное имъ отношеніе между чувствительностью и разумомъ, которое, по мѣрѣ возникновенія этихъ соображеній, такъ развилось, что получило характеръ *отношенія цѣнностей*. Уже у Лейбница эта противоположность совпадала съ противоположностью между чувственнымъ и сверхчувственнымъ міромъ; и когда Кантъ съ бóльшей энергіей обратился къ мысли о возможности раціональнаго познанія вещей въ себѣ, въ немъ зашевелились всѣ мотивы, указывавшіе на моральное и религіозное, т. е. на сверхчувственное назначеніе человѣка. И онъ снова обратилъ свои взоры на метафизику, въ надеждѣ, не дастъ-ли она ему и научное доказательство для содержанія его практическаго убѣжденія. Въ то же время само это убѣжденіе получило болѣе рѣзкій и своеобразный видъ въ связи съ этими теоретическими соображеніями. Именно, если онъ призналъ въ области познанія, что постепенный переходъ чувственнаго познанія въ познаніе разсудочное есть ошибка прежняго раціонализма, что его нужно замѣнить строгимъ разграниченіемъ между тѣмъ и другимъ познаніемъ, то одинаковое заключеніе имѣло силу и для практической жизни. Эмпиристическая моральная философія, которую самъ онъ еще защищалъ въ „Наблюденіяхъ", выводила моральныя и религіозныя чувства и поступки изъ постепенно облагораживающихся чувственныхъ побужденій. Кантъ съ своимъ новымъ психологическимъ пониманіемъ не могъ уже соглашаться съ этимъ взглядомъ; ибо въ это время въ его личномъ характерѣ воцарилось болѣе строгое настроеніе, при которомъ онъ считалъ должнымъ самымъ рѣзкимъ образомъ противопоставить нравственность всей системѣ естественныхъ побужденій. Такимъ путемъ его практическое убѣжденіе уже здѣсь обусловило и его теоретическое мышленіе: исходя изъ него, онъ долженъ былъ смотрѣть на чувственное побужденіе и разумное побужденіе, какъ на виды практической

человѣческой природы, различныя въ самомъ своемъ основанiи и потому стоящiя въ антагонизмѣ одна съ другой. Личный ригоризмъ Канта, съ годами все болѣе и болѣе сказывавшiйся, также способствовалъ тому, что *въ теорiи познанiя взглядъ относительно принципiальной противоположности между чувствительностью и разумомъ* человѣка превратился въ глубочайшее убѣжденiе Канта; и, конечно, изъ самыхъ нѣдръ своей души писалъ онъ Ламберту, что послѣ различныхъ „опрокидыванiй" онъ добрался до пункта, съ котораго никогда больше не отступитъ. Но рука объ руку съ этимъ практическимъ убѣжденiемъ должно было идти теоретическое убѣжденiе въ томъ, что чувственный и сверхчувственный мiръ должны имѣть неодинаковую цѣнность также и для познанiя. Если чувственное побужденiе человѣка являлось противникомъ побужденiя нравственнаго, то и чувственное познанiе также не могло быть познанiемъ истинной сущности вещей. Собственная природа Канта, его личный характеръ увлекли его къ платонизму лейбницевскаго ученiя и, въ концѣ концовъ, заставили его снова отказаться отъ ученiя о томъ, что для чистыхъ формъ чувствительности, точно такъ же, какъ для чистыхъ формъ разсудка, доступно познанiе абсолютной метафизической дѣйствительности.

Сюда присоединилось другое соображенiе. Изъ тѣхъ противорѣчiй, которыя существовали между Ньютономъ и Лейбницемъ относительно проблемы пространства, Кантъ раньше умѣлъ выпутываться съ помощью установленнаго Лейбницемъ различiя между вещью въ себѣ и явленiемъ, и если онъ теперь нѣкоторое время склонялся въ сторону ньютоновскаго взгляда относительно абсолютной реальности пространства и времени, то эти проблемы снова получили живой интересъ для него; именно, понятiя цѣлости и безконечности представляли для него затрудненiя. И уже въ это время, какъ можно съ большой вѣроятностью предположить по различнымъ признакамъ, натолкнулся онъ на загадочный и безпокоившiй его фактъ, именно: по отношенiю къ этимъ проблемамъ, онъ, какъ ему казалось, былъ въ состоянiи съ одинаковой увѣренностью какъ доказать противорѣчащiя другъ другу положенiя различныхъ направленiй, такъ и, одновременно съ этимъ, ниспровергнуть ихъ одно съ помощью другого; представлялось одинаково доказуемымъ какъ то, что и протяженiе, и дѣлимость на части въ мiрѣ пространственныхъ тѣлъ имѣетъ предѣлъ, такъ и то, что подобнаго предѣла не можетъ быть. Вопросъ о томъ, что Кантъ позднѣе назвалъ математическими *антиномiями*, занималъ его уже въ то время и имѣлъ рѣшающее значенiе при дальнѣйшемъ видоизмѣненiи его взгляда на теорiю познанiя. Нельзя было допускать метафизическую реальность пространства, если относительно его можно было одинаково доказать, что оно имѣетъ предѣлъ и не имѣетъ его, что наполняющiй его тѣлесный мiръ дѣлимъ до безконечности, и не дѣлимъ до безконечности, — ибо это было бы узаконеннымъ противорѣчiемъ. Эту антиномiю можно было бы понять не иначе, какъ только тѣмъ путемъ, чтобы перемѣстить противорѣчiе въ насъ самихъ, въ нашу способность

представленія, т. е. допустивши, что пространство служитъ не метафизической реальностью, а всего только формой человѣческой интуиціи. Такимъ образомъ и это соображеніе снова не сходилось съ ученіемъ Ньютона, а, напротивъ, совпадало съ феноменальностью пространства. Но оно нисколько не мѣшало прежнимъ выводамъ Канта, согласно которымъ пространство и время нужно было разсматривать, какъ чистыя формы чувствительности и какъ основаніе всего чувственнаго міра. Казалось даже, что эту феноменальность пространства всего лучше можно понять именно въ томъ случаѣ, если признать пространство и время заранѣе начертанными въ человѣческомъ умѣ способами усвоенія нашего чувственнаго воспріятія.

Лишь изъ сплетенія этихъ разнообразныхъ рядовъ мыслей, можно понять своеобразную точку зрѣнія, склоняющуюся одновременно и впередъ и назадъ, точку зрѣнія, выставленную Кантомъ въ его диссертаціи на ординатуру. Самъ Кантъ позднѣе видѣлъ существенную задачу этого сочиненія въ развитіи своего новаго понятія о сущности пространства и времени. Эту задачу онъ выполняетъ, предпославъ ей изслѣдованіе о понятіи міра, гдѣ слегка звучатъ только что указанныя, антиномическія соображенія,—выполняетъ съ помощью точнаго установленія противоположности между чувствительностью и разсудкомъ. Первая есть способность къ воспріятію, второй — самодѣятельность нашей познавательной способности; поэтому первая представляетъ намъ лишь тотъ способъ, какимъ вещи отражаются въ нашемъ воспріятіи, второй же, съ помощью чистыхъ формъ своей собственной функціи, познаетъ закономѣрную связь дѣйствительности. Но и чувствительность состоитъ не въ одной лишь способности получать впечатлѣніе, а прежде всего въ томъ, что возникающія при этомъ ощущенія располагаются въ насъ по законамъ пространства и времени; и лишь съ помощью этого синтеза возникаетъ въ насъ интуитивный образъ чувственнаго міра. Кантъ даетъ здѣсь доказательство, позднѣе въ существенныхъ чертахъ воспроизведенное имъ въ Трансцендентальной Эстетикѣ, — доказательство того, что пространство и время — не предметы ощущенія, а, скорѣе, синтетическія формы, съ помощью которыхъ располагаются чувственныя ощущенія, и что эти формы не пріобрѣтаются нами впервые путемъ абстракціи изъ отдѣльныхъ случаевъ, доступныхъ опыту, а, скорѣе, представляютъ собой основные законы чувствительности, получающіе примѣненіе и входящіе въ сознаніе лишь при полученіи отдѣльныхъ ощущеній. Такимъ образомъ онъ смотритъ на пространство и время совершенно такъ же, какъ смотрѣлъ Лейбницъ въ Nouveaux Essais на формы разсудочной дѣятельности: онъ утверждаетъ за ними такую же прирожденность, какую Лейбницъ приписывалъ „вѣчнымъ идеямъ"; и какъ Лейбницъ основывалъ на этомъ возможность чистаго и всеобщаго разсудочнаго познанія, такъ Кантъ основывалъ на этомъ же свое ученіе о чистомъ, необходимомъ и всеобщемъ чувственномъ познаніи, т.-е. о математикѣ. Если онтологія Лейбница выводилась изъ необходимыхъ формъ мышленія, то

для Канта математика выводилась изъ необходимыхъ формъ чувственной интуиціи.

Но, приписывая вмѣстѣ съ Лейбницемъ формамъ мышленія способность знать метафизическую сущность вещей, Кантъ вмѣстѣ съ нимъ ограничивалъ чувствительность явленіями. Весь внѣшній міръ, который съ помощью синтеза возникаетъ въ нашемъ представленіи въ формѣ пространства и времени, представляется для него лишь тѣмъ способомъ существованія вещей въ себѣ, какимъ онѣ являются намъ. Его элементы, чувственныя ощущенія, являются способомъ воздѣйствія вещей на насъ — этотъ взглядъ, ставшій общимъ достояніемъ философіи со времени Декарта, Гоббеса и Локка, Кантъ признаетъ до такой степени понятнымъ самимъ по себѣ, что почти совсѣмъ уже не касается его; основанные же на интуиціи образы, создающіеся изъ этихъ элементовъ, создаются по схемѣ пространства и времени, которая есть всего лишь форма нашей чувственной интуиціи. И такъ какъ Кантъ твердо держится ньютоновскаго пониманія, по которому тѣла возможны лишь въ пространствѣ, то, такимъ образомъ, тѣла насквозь подпадаютъ подъ понятіе явленія. Весь тѣлесный міръ есть только явленіе; и о вещи въ себѣ, которая кроется за явленіемъ, мы ничего не узнаемъ посредствомъ чувственнаго опыта.

Но подобный же принципъ приложимъ и къ внутреннему опыту, который обыкновенно сопоставлялся съ внѣшнимъ опытомъ, какъ нѣчто родственное ему по происхожденію. Онъ также представляетъ собой лишь способъ, какимъ наше сознаніе получаетъ впечатлѣнія отъ нашего существа и его состояній; формой же синтеза этой внутренней способности Кантъ признаетъ время — а какъ именно, объ этомъ будетъ сказано ниже. Если же принять это, то оказывается, что весь міръ, доступный опыту, обнаруживаетъ передъ нами лишь явленіе, а не сущность вещей въ себѣ. Міръ, доступный опыту, есть „mundus sensibilis“, который слагается изъ ощущеній и въ которомъ господствуютъ законы чистой интуиціи, пространство и время. Необходимое и всеобщее знаніе о нихъ даетъ математика, потому что мы, разумѣется, будемъ въ состояніи ясно и отчетливо знать тѣ формы, съ помощью которыхъ у насъ получаются интуиціи, въ силу нашей собственной природы, и которыя поэтому являются при каждой интуиціи, какъ опредѣляющій ее законъ. Но чувственному міру Кантъ противополагаетъ, какъ нѣчто во всѣхъ отношеніяхъ отъ него отличающееся, міръ умопостигаемый, міръ вещей въ себѣ, къ которому нисколько не приложимы формы нашей чувствительности и сущность котораго мы можемъ постигнуть лишь при помощи чистыхъ формъ разсудочнаго познанія. Кантъ сравнительно кратко развиваетъ это послѣднее ученіе: оно было лишь воспроизведеніемъ взгляда Лейбница; собственно цѣлью этого сочиненія и было перенести этотъ взглядъ mutatis mutandis на чувственный міръ и на математику. Строже и гораздо энергичнѣе, чѣмъ Лейбницъ, вполнѣ сходясь съ Платономъ (но, какъ можно предположить, не сознавая этого), Кантъ указываетъ

на непримиримое противорѣчіе между чувственнымъ міромъ явленій и умопостигаемымъ міромъ вещей въ себѣ. Взглядъ Канта на отношеніе къ тому и другому міру наукъ и спеціально математики подвергался многимъ измѣненіямъ; но онъ остался вѣренъ этому платоновскому міровоззрѣнію, характернымъ признакомъ котораго служитъ рѣзкое разграниченіе міра чувственнаго и сверхчувственнаго — такъ вѣренъ, что даже нарушилъ этимъ послѣдовательность своего научнаго мышленія. Въ этомъ смыслѣ, по отношенію къ перелому въ личномъ міровоззрѣніи Канта, диссертація его на должность ординарнаго профессора является дѣйствительно началомъ его самостоятельности. Въ не меньшей степени имѣетъ она такое же значеніе и по отношенію къ равномѣрному примѣненію противорѣчія между разумомъ и чувственностью, къ теоретической и практической философіи, о чемъ свидѣтельствуетъ рѣзкій разрывъ съ сенсуалистической моральной философіей. Но въ этой диссертаціи нѣтъ и слѣдовъ сокровеннѣйшаго глубокомыслія кантовской теоріи познанія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, еще нѣтъ прокладывающей новые пути силы кантовскаго мышленія. Въ ней вполнѣ изложено ученіе Трансцендентальной Эстетики; но оно касается лишь новаго изображенія платоновскаго міровоззрѣнія, въ которомъ отражается личность Канта и въ которомъ нечего и искать его истинной оригинальности. Этой диссертаціи Канта недостаетъ въ высокой степени свойственной ему глубины мышленія: она не даетъ еще никакого понятія о Трансцендентальной Аналитикѣ.

На приготовленія къ обнародованію послѣдней Кантъ, какъ извѣстно, употребилъ цѣлое десятилѣтіе, и все, что мы знаемъ объ этапахъ этого тернистаго пути сквозь сокровенныя тайны человѣческаго мышленія, заключается въ такихъ отрывочныхъ мѣстахъ его переписки и въ замѣткахъ, которыя такъ трудно отнести къ какой либо датѣ, что даже при гадательномъ изображеніи этого пути приходится наталкиваться на значительныя трудности. Лишь сравненіе „Критики Чистаго Разума“ съ тѣмъ состояніемъ кантовскаго мышленія, отраженіемъ котораго является его диссертація на должность ординарнаго профессора даетъ, въ соединеніи съ письмами, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя указанія, на основаніи которыхъ можно догадываться о главныхъ чертахъ этого развитія. Центръ тяжести, очевидно, опять таки заключается въ отношеніяхъ математики къ метафизикѣ. Въ послѣдней диссертаціи математика есть апріорное познаніе чувственнаго міра, основанное на чистыхъ интуиціяхъ, — пространствѣ и времени; а метафизика есть апріорная наука объ умопостигаемомъ мірѣ, основанная на чистыхъ формахъ мышленія. Въ этомъ состоитъ ихъ параллелизмъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, математика есть необходимое и всеобщее познаніе явленій, а метафизика — необходимое и всеобщее познаніе вещей въ себѣ; и это — потому, что математика доводитъ до нашего сознанія формы чувственной воспріимчивости, а метафизика — формы мышленія. Въ этомъ заключается разница между ними. Подъ вліяніемъ многочисленныхъ мотивовъ Кантъ считалъ нужнымъ утверждать подобное различіе въ цѣнности познанія, основан-

наго на формахъ чувствительности и разсудка: къ этому побуждалъ его уже примѣръ Лейбница, далѣе—практическая потребность строго отдѣлять міръ чувственный отъ сверхчувственнаго, наконецъ, тѣ трудности, которыя, казалось, представлялъ антиномическій характеръ пространственнаго и временного міра, если мы будемъ его мыслить, какъ метафизическую реальность. Но коль скоро система Канта приняла такой видъ уже въ его диссертаціи, то его долженъ былъ заинтересовать чисто теоретическій вопросъ о томъ, чѣмъ оправдывается такое различное отношеніе къ обоимъ элементамъ человѣческаго познаванія. Пространство и время, съ одной стороны, и разсудочныя понятія—съ другой—одинаково имѣли для него значеніе чистыхъ формъ дѣятельности способности человѣческаго представленія: первыя — формы дѣятельности способности интуицій, вторыя же—формы дѣятельности способности мышленія. Почему же однѣ имѣютъ болѣе реальную цѣнность, чѣмъ другія? Если формы интуиціи представляютъ собою лишь способъ человѣческаго представленія о вещахъ въ себѣ, — а это стало неоспоримой истиной для Канта—то почему же предполагать, что съ помощью формъ мышленія постигаются уже сами вещи въ себѣ? И мышленіе со всѣми своими формами и законами есть все же прежде всего лишь субъективный процессъ того же человѣческаго представленія: если человѣческая интуиція имѣетъ лишь субъективное значеніе, не то-ли же самое и на томъ же самомъ основаніи можно сказать о человѣческомъ мышленіи? Въ своей диссертаціи на должность ординарнаго профессора Кантъ, касаясь вкратцѣ раціоналистической метафизики, оправдываетъ притязанія логическаго мышленія постигать вещи въ себѣ тѣмъ соображеніемъ, что міръ вещей въ себѣ есть міръ умопостигаемый, что онъ беретъ начало изъ того же божественнаго Духа, изъ котораго произошелъ также и человѣческій духъ со всей своей внутренней закономѣрностью мышленія. Онъ указываетъ на Малебранша и на его ученіе о томъ, что познаніе, касающееся Бога, уже заключаетъ въ себѣ познаніе міра, какъ на ученіе, всего ближе стоящее къ его собственному пониманію. Но противъ этого можно было возражать двоякимъ образомъ. Какъ законы мышленія, точно также и чистыя формы интуиціи являются исконными обладателями человѣческаго духа, взятаго въ томъ видѣ, какъ послѣдній вышелъ изъ рукъ Божества, — обладателями, которые, какъ и формы мышленія, начинаютъ сознаваться нами, въ качествѣ закономѣрныхъ функцій нашего собственнаго интеллекта, лишь посредствомъ опыта. Поэтому, если признавать за формами мышленія свойство познавать посредствомъ нихъ сущность дѣйствительности, то почему же не признавать этого свойства и за формами интуиціи, въ простой феноменальности которыхъ Кантъ больше нисколько не сомнѣвался? Во-вторыхъ, все это пониманіе предполагало между формами человѣческаго мышленія и сущностью вещей „предустановленную гармонію", объясняемую общимъ происхожденіемъ отъ Божества. Въ этомъ смыслѣ диссертація на должность ординарнаго профессора была вполнѣ проникнута духомъ Лейб-

ница. Но слишкомъ глубоко у Канта пустило корни отвращеніе къ признанію предустановленной гармоніи, отвращеніе, которое утвердилось въ немъ подъ вліяніемъ Мартина Кнутцена, чтобы такое объясненіе могло его удовлетворить; и такимъ образомъ онъ натолкнулся на главный пунктъ всѣхъ своихъ изслѣдованій въ области теоріи познанія — на вопросъ, какимъ образомъ человѣческое мышленіе вообще въ состояніи постигать и отражать дѣйствительность — какъ своимъ содержаніемъ, такъ и своими чистыми формами? Въ этомъ вопросѣ и въ отвѣтѣ на него, основанномъ на предпосылкахъ кантовскаго мышленія, въ этомъ вопросѣ, который всего яснѣе былъ формулированъ философомъ въ его письмѣ къ Марку Герцу отъ 21 февраля 1772 г., заключается настоящій исходный пунктъ и настоящее величіе кантовской философіи въ теоріи познанія. Съ этимъ вопросомъ онъ готовъ уже проникнуть и пробиться сквозь „наивный реализмъ“ во всей его широтѣ; и, вмѣстѣ съ тѣмъ, только теперь онъ стоитъ на порогѣ критической философіи.

Наивный реализмъ ходячаго мышленія мало озабочивается этимъ вопросомъ: онъ полагаетъ, что вещи какъ бы входятъ въ познающій духъ, отпечатлѣваются въ немъ, отражаются въ немъ, схватываются имъ—или же онъ употребляетъ какой нибудь другой чувственный образъ, съ помощью котораго онъ даетъ имя познавательному процессу. Раціонализмъ дѣлаетъ этотъ вопросъ совершенно излишнимъ тѣмъ, что заранѣе принимаетъ такой постулатъ: все то, что съ необходимостью мыслится нами, настолько же необходимо и существуетъ въ дѣйствительности. А тамъ, гдѣ онъ сталкивается съ проблемой о томъ, какъ можно быть въ этомъ увѣреннымъ, тамъ онъ ищетъ себѣ поддержки въ томъ же направленіи, въ какомъ самъ Кантъ пытался найти ее, примыкая къ Лейбницу и Малебраншу въ своей диссертаціи на должность ординарнаго профессора. Всего больше трудностей представляетъ этотъ вопросъ для эмпиризма и сенсуализма. Пусть даже послѣдній допускаетъ, что отдѣльные опыты суть отраженія вещей; для него все таки еще труднѣе становится понять, какимъ это образомъ выходитъ такъ, что тѣ отношенія, которыя мышленіе устанавливаетъ между содержаніемъ воспріятій, являются въ то же время отраженіемъ реальныхъ отношеній. Поэтому тамъ, гдѣ эмпиристическая теорія проводилась вполнѣ послѣдовательно, тамъ она необходимо должна была переходить въ субъективизмъ и скептицизмъ, и ей не оставалось ничего другого (даже и въ томъ случаѣ, если не обращали вниманія на феноменальность чувственныхъ ощущеній), какъ признать весь процессъ мышленія чисто субъективнымъ изображеніемъ, реальное значеніе котораго никогда не можетъ быть доказано. Къ такимъ заключеніямъ и привело Юма его остроуміе и энергія его умозрѣнія. Но, какъ долженъ былъ убѣдиться Кантъ, аргументъ Юма имѣлъ силу также и въ приложеніи къ раціонализму и апріоризму. Если апріоризмъ строилъ свои необходимыя истины, въ математикѣ-ли, или въ метафизикѣ, основываясь на законосообразныхъ формахъ дѣятельности представленія, то вѣдь и здѣсь не было ни одного пункта, исходя изъ котораго можно было бы

утверждать метафизическую реальность этихъ формъ. Кантъ уже призналъ феноменальность формъ чувствительности, познаніе которыхъ составляетъ цѣль математики; почему же затруднялся онъ сказать то же самое и относительно формъ мышленія?

Однако ходъ мыслей Канта не былъ такъ простъ; онъ даже особенно сильно осложнился подъ вліяніемъ дальнѣйшаго вопроса о томъ— какимъ образомъ у насъ вообще является побужденіе и возможность относить наши представленія къ „предметамъ", находящимся внѣ насъ? Всѣ наши представленія о вещахъ суть синтезы, составленные изъ тѣхъ простыхъ ощущеній, въ которыхъ, какъ мы полагаемъ, отражается впечатлѣніе, производимое на насъ внѣшнимъ міромъ. Если бы мы и въ дѣйствительности разсматривали эти соединенія, только какъ образы, возникающіе исключительно внутри нашего мышленія, то теорія познанія не представляла бы никакихъ затрудненій. Но мы считаемъ эти синтезы не субъективными и произвольными, а объективными и необходимыми. Если нужно изслѣдовать, по какому праву это дѣлается, то Канту, коль скоро онъ руководился примѣромъ всего XVIII в., приходилось пользоваться однимъ лишь психологическимъ методомъ, состоящимъ въ томъ, что бы разсматривать происхожденіе нашихъ представленій о предметахъ. Въ этомъ отношеніи Юмъ былъ подъ вліяніемъ принципа ассоціаціонной психологіи и полагалъ, что эти синтезы слѣдуетъ считать лишь продуктами психическаго механизма, въ которомъ дѣйствуетъ всегда только первоначальное содержаніе представленій, сплавливающихся въ синтезѣ. Кантъ же, напротивъ, стоялъ здѣсь на точкѣ зрѣнія Лейбница; для него было ясно, что всякій подобный синтезъ возникаетъ при посредствѣ умственной функціи, форму которой мы можемъ ввести въ наше сознаніе въ видѣ чистаго понятія. Поэтому если въ чемъ либо и должно заключаться основаніе того, что наши субъективныя соединенія представленій пріобрѣтаютъ объективное значеніе, то этого основанія нужно искать лишь въ функціяхъ этихъ чистыхъ понятій. Въ этомъ ходѣ мыслей для Канта выдѣлились двѣ задачи: прежде всего, систематически разыскать эти чистыя понятія, и, во-вторыхъ, выяснить, какимъ образомъ посредствомъ нихъ наши субъективныя сочетанія представленій получаютъ характеръ объективности. Что касается первой задачи, то Кантъ воспользовался тѣмъ фактомъ логики, что соединенія представленій, объективность которыхъ должна быть показана, принимаютъ форму сужденій, и изъ формъ сужденія, какъ онѣ обыкновенно излагались въ курсѣ логики, развилъ свою систему категорій. При разрѣшеніи же второй задачи, напротивъ, онъ довелъ раціонализмъ лейбницевскихъ Nouveaux Essais до самой большой глубины, какой когда-либо достигали изслѣдованія о сущности человѣческаго познанія. Именно, Кантъ увидѣлъ, что то, что мы называемъ опытомъ и что эмпиризмъ обыкновенно разсматриваетъ, какъ нѣчто прямо данное, представляетъ собою уже переработку матеріала, обладающаго чувственными свойствами, переработку, совершаемую съ помощью категорій, и далѣе —что только на этомъ основывается та необ-

ходимость и общеобязательность, съ которой возникаютъ эти синтезы въ сознаніи индивидуума. Поэтому для него категоріи не составляютъ чего то чуждаго, что произвольно привносится къ опыту; но онѣ, скорѣе, служатъ той организующей силой, безъ которой опытъ былъ бы совершенно невозможенъ.

Такъ какъ подробности этой теоріи относятся уже къ изложенію самой критической философіи, которое будетъ сдѣлано дальше, то здѣсь нужно только указать однѣ лишь главнѣйшія черты ея, чтобы вполнѣ выяснить отношенія Канта къ Лейбницу и Юму во время этого рѣшительнаго поворота въ развитіи его мышленія. Кантъ самымъ широкимъ образомъ провелъ принципъ Лейбница о „виртуальной прирожденности" идей, и въ этомъ смыслѣ онъ былъ правъ, когда однажды въ болѣе позднее время заявилъ, что „Критика Чистаго Разума" собственно могла бы служить апологіей для самого Лейбница противъ его послѣдователей. Но онъ существенно отличается отъ Лейбница тѣмъ, что у него идеи, устанавливающія опытъ, являются не столько логическими, сколько гносеологическими формами мышленія; и такимъ образомъ, рядомъ съ формальной логикой, онъ полагаетъ основаніе логикѣ трансцендентальной. Путемъ такого развитія мыслей Лейбница Кантъ преодолѣваетъ скептицизмъ Юма; и гносеологическія формы мышленія, изъ которыхъ въ этомъ отношеніи самой важной для него была причинность, оказываются у него не случайными продуктами психическаго механизма, но, въ гораздо большей мѣрѣ, принципами, созидающими самый процессъ познанія и имѣющими поэтому для всего содержанія мышленія такое же апріорное значеніе, какое чистыя формы чувствительности — пространство и время—имѣютъ для всего содержанія интуицій. Но если такимъ путемъ и сохраняется, вопреки Юму, апріорность формъ мышленія, то это могло быть достигнуто только благодаря тому, что Кантъ вмѣстѣ съ Юмомъ призналъ ихъ феноменальность.

Дѣйствительно, сообразно съ этимъ изслѣдованіемъ устанавливается совершенный, абсолютный параллелизмъ между чистыми формами разсудка и чистыми формами чувствительности. Лишь изъ соединенія тѣхъ и другихъ формъ составляется синтетическая дѣятельность, съ помощью которой ощущенія складываются для насъ въ представленія о вещахъ и о необходимыхъ отношеніяхъ между ними. Тѣ и другія суть законы нашей познавательной дѣятельности, которые доходятъ до нашего сознанія лишь тогда, когда мы ихъ примѣняемъ къ дѣлу. Поэтому и о тѣхъ, и о другихъ существуетъ всеобщее и необходимое познаніе. Но за то и тѣ, и другія имѣютъ значеніе лишь для того необходимаго способа представливанія, какимъ, по законамъ нашего „ума", мы принуждены созерцать и мыслить міръ. Теперь на горизонтѣ кантовскаго мышленія снова появляется метафизика, родственная математикѣ по своей неопровержимости; но это — уже не метафизика вещей въ себѣ, а *метафизика явленій*. Это — ученіе о необходимыхъ понятіяхъ и принципахъ, въ зависимости отъ которыхъ мы должны мыслить міръ, и должны это

потому, что самъ то опытъ становится возможнымъ лишь при помощи этихъ понятій и принциповъ.

Слѣдуетъ признать, что въ серединѣ 70-хъ годовъ Кантъ уже прошелъ черезъ эту стадію развитія. Если онъ не закончилъ его вполнѣ, то это произошло потому, что въ этомъ ходѣ мыслей (который былъ безконечно глубже, чѣмъ по своимъ результатамъ съ виду похожее на него ученіе „о субъективныхъ необходимостяхъ", къ которому около этого же времени пришелъ Тетенсъ, не безъ вліянія со стороны кантовской диссертаціи на должность ординарнаго профессора), проблема объ отношеніи нашихъ представленій къ вещамъ не только не получила разрѣшенія, но еще болѣе запуталась. Разъ выяснилось, что все, что въ интуиціи и въ мышленіи мы привыкли считать предметами, составляетъ имманентный продуктъ нашей дѣятельности представленія, что математическое и метафизическое познаніе, хотя и обладаетъ необходимостью и общезначимостью, всетаки простирается лишь на явленія, а не на вещи въ себѣ, то послѣ этого наше мышленіе должно было показаться настолько заключеннымъ само въ себѣ и до такой степени отдѣленнымъ отъ абсолютной реальности, какъ никогда ни въ какой болѣе ранней философской системѣ. И если Кантъ вывелъ такое заключеніе, оно тотчасъ должно было распространиться дальше и, въ концѣ концовъ, обратиться само противъ себя: ибо если ни путь интуиціи, ни путь мышленія не ведетъ къ познанію вещей въ себѣ, то совершенно непонятно, какимъ образомъ вообще мы можемъ получать представленія о вещахъ въ себѣ. Если вещь въ себѣ есть нѣчто невѣдомое, находящееся за предѣлами всякой нашей познавательной способности, то что же заставляетъ насъ вообще признавать подобный предѣлъ и нѣчто, лежащее за нимъ? Во всякомъ случаѣ, это противопоставленіе представленій вещамъ въ себѣ, составляющее общее основаніе наивнаго реализма, не есть уже нѣчто, настолько само собой понятное, какъ представляетъ себѣ ходячее мнѣніе; напротивъ, оно само составляетъ одну изъ самыхъ важныхъ и послѣднихъ проблемъ критики въ области теоріи познанія. Если только держаться на этой почвѣ и отказаться отъ всякихъ произвольныхъ предубѣжденій, то скоро станетъ очевидно, что для познавательной дѣятельности не можетъ быть ни потребности, ни смысла признавать находящійся внѣ ея x, который она не въ состояніи ни созерцать въ интуиціи, ни познать, и къ которому неприложимы даже категоріи вещности и причиннаго воздѣйствія относительно нашихъ ощущеній.

Но если даже предположить, что существуютъ другіе мотивы — потомъ станетъ ясно, какіе мотивы существовали для Канта — для того, чтобы настаивать на реальности непознаваемыхъ вещей въ себѣ, то опять-таки оказывается, что это мнѣніе не можетъ быть въ качествѣ предпосылки положено въ основаніе критики теоріи познанія. Всѣ психологическія теоріи о происхожденіи познанія, которыя выставила до-кантовская философія и которыя во всемъ ихъ объемѣ пережилъ

также и самъ Кантъ, и прежде всего уже самая постановка вопроса о томъ, какимъ образомъ субъективные мыслительные процессы получаютъ объективное значеніе — все это основывается на той предпосылкѣ наивнаго реализма, что вещамъ въ себѣ противостоитъ духъ. Теперь же Кантъ долженъ былъ замѣтить, что уже противопоставленіе субъекта объекту есть такая предпосылка, цѣнность которой для познанія еще нужно доказать, что такимъ образомъ проблема теоріи познанія должна быть формулирована иначе, для того, чтобы заранѣе не допускать въ ней этой предпосылки. При этомъ его изслѣдованія относительно генезиса нашихъ представленій о предметахъ давали ему прямо въ руки новое пониманіе проблемы. Они показали, что все объективное существуетъ для единичнаго духа лишь тогда, когда съ помощью функціи чистыхъ формъ въ немъ совершится необходимый и общезначущій *синтезъ*. Понятіе синтеза, т. е. самопроизвольнаго объединенія даннаго многообразія, фактически появившееся уже въ диссертаціи на ординатуру, стало теперь центральнымъ понятіемъ кантовской философіи: имъ начинается „трансцендентальная аналитика" рѣшающая часть Критики чистаго разума, отъ которой тѣмъ самымъ падаетъ вполнѣ новое освѣщеніе на „трансцендентальную эстетику". Если послѣдняя еще въ духѣ диссертаціи на ординатуру кладетъ въ основу отношеніе чувствительности и разсудка по психологической схемѣ наивнаго реализма, какъ противоположность воспріимчивости и самопроизвольности, то въ *ученіи о синтезѣ* показывается, что въ обоихъ способахъ познаванія равномѣрно отнесеніе къ объекту происходитъ лишь при помощи синтетическихъ функцій чистыхъ формъ, т. е. интуицій и понятій. Для человѣческаго духа объективность — это необходимость и общезначимость его синтетизирующей функціи; поэтому первое условіе для пониманія критической философіи заключается въ усвоеніи нами того различія, которое Кантъ устанавливаетъ между объективностью въ его смыслѣ и реальностью, какъ понимаетъ послѣднюю обычное мышленіе. Его теорія познанія имѣетъ уже въ виду не вопросъ о томъ, какимъ образомъ мышленіе улавливаетъ реальность, а скорѣе другой вопросъ — о томъ, какіе процессы мышленія объективны, т. е. необходимы и общезначущи. Въ этомъ и заключается смыслъ вопроса о понятіи *„апріорныхъ синтетическихъ сужденій"*, поднимаемаго кантовской критикой. И послѣ всего развитія, черезъ которое прошло его мышленіе, заранѣе видно, что этой апріорности, этой необходимости и общезначимости можно искать всегда лишь тамъ, гдѣ дѣло касается примѣненія чистыхъ формъ разума.

Если такимъ образомъ ясно, что теорія познанія, понятая и проведенная въ этомъ смыслѣ, имѣетъ дѣло лишь съ кругомъ человѣческаго опыта и его переработки, совершаемой съ помощью чистыхъ формъ разума, что, слѣдовательно, она вообще не имѣетъ никакого отношенія къ понятію вещей въ себѣ, то для Канта научное познаніе должно было снова стать въ совершенно новое отношеніе къ его собственному

міровоззрѣнію. Для него стало ясно, что чистыя формы мышленія также обладаютъ познавательной способностью лишь въ предѣлахъ матеріала, даннаго чувственной интуиціей. Міромъ, доступнымъ человѣческому познанію, является, говоря языкомъ его диссертаціи на ординатуру — лишь mundus sensibilis (міръ чувственный). Если бы мы были всего только познающими существами и больше ничѣмъ, то о сверхчувственномъ мірѣ мы знали бы ровно столько же, сколько о вещахъ въ себѣ, т. е. — ровно ничего. Но нравственно-философскія убѣжденія Канта уже вполнѣ установились еще раньше. Для него всего достовѣрнѣе было то, что человѣкъ, какъ существо въ моральномъ отношеніи свободно дѣйствующее, принадлежитъ къ сверхчувственному міру; поэтому, еслибы даже теоретическій разумъ отвергалъ понятіе умопостигаемаго міра, какъ нѣчто для него вполнѣ чуждое и безразличное, — для Канта лично его вполнѣ твердое убѣжденіе въ реальности умопостигаемаго міра вещей въ себѣ все таки опиралось на нравственное сознаніе, на практическій разумъ. Если даже никакія формы познанія не дѣлаютъ этого міра доступнымъ для мысли, хотя бы всего лишь, какъ возможнаго, въ Кантѣ все-таки жило такое практическое убѣжденіе: этотъ міръ существуетъ. Такимъ образомъ то отличіе нравственности и религіозности отъ ихъ метафизическаго обоснованія, которое Кантъ уже установилъ раньше этого, и теперь оказалось необыкновенно важнымъ по своимъ многочисленнымъ слѣдствіямъ. Именно теперь то онъ и могъ построить свое личное міровоззрѣніе со всѣмъ его ригористическимъ противопоставленіемъ міра чувственнаго міру нравственному — построить на основаніи своихъ моральныхъ вѣрованій, именно теперь, когда онъ изгналъ метафизику изъ области сверхчувственнаго и объявилъ ее апріорной наукой объ явленіяхъ. Такимъ образомъ допущеніе вещей въ себѣ, теоретически подорванное, нашло у Канта свое основаніе въ его практическихъ убѣжденіяхъ; и въ этомъ смыслѣ онъ имѣлъ право объявить впослѣдствіи, что ему никогда не приходило въ голову сомнѣваться въ реальности вещей. Но это убѣжденіе совершенно совпадало у него съ предположеніемъ наивнаго реализма; и такимъ образомъ вышло, что Кантъ въ одно и то же время и въ томъ же самомъ трудѣ, гдѣ онъ отвергалъ наивный реализмъ, какъ предпосылку, непригодную для научной критики теоріи познанія, съ тѣмъ большей энергіей держался за него во всемъ своемъ міровоззрѣніи.

Изъ этихъ *направленій мысли, находившихся другъ къ другу въ отношеніи антагонизма*, вышла въ концѣ концовъ „Критика Чистаго Разума“, а съ ней вмѣстѣ и вся критическая философія. Въ этомъ главномъ трудѣ одинаково изложены всѣ ряды заключеній и всѣ взгляды, которые въ то время скрещивались въ умѣ Канта. Въ этомъ и заключается своеобразный характеръ этого труда, подвергавшагося такой безконечно разнообразной критикѣ. Если захотѣть сконцентрировать эти противоположности около одного пункта и одного понятія, то таковымъ окажется понятіе чувствительности. Со своей чисто гносеологической точки

зрѣнія Кантъ могъ опредѣлять чувствительность лишь, какъ область ощущеній и область распредѣленія ихъ въ пространствѣ и времени, могъ говорить лишь о нашемъ опытѣ и его необходимыхъ формахъ. Но такъ какъ, вслѣдствіе своего практическаго убѣжденія, онъ стоялъ за реальность вещей въ себѣ, то онъ даже и въ „Критикѣ Чистаго Разума" еще могъ удержать свое прежнее, заимствованное изъ психологіи наивнаго реализма опредѣленіе понятія чувствительности, какъ способности ума аффицироваться (возбуждаться) чѣмъ либо, а вмѣстѣ съ тѣмъ могъ удержать и то выраженіе, что міръ человѣческихъ представленій есть міръ явленій. Постановка его гносеологической задачи была исполнена имъ безъ всякихъ предпосылокъ; но психологическія опредѣленія предполагали наивный реализмъ. Поэтому, въ самое изложеніе кантовской Критики перенесенъ былъ тотъ внутренній антагонизмъ, который доставилъ удобный пункъ для полемическихъ нападеній на нее, но который въ то же время образовалъ самый прочный ферментъ въ дальнѣйшемъ развитіи мыслей Канта. Изобразить этотъ антагонизмъ во всей его полнотѣ и во всемъ разнообразіи его составныхъ частей и есть ближайшая задача настоящаго изложенія.

§ 59. Теоретическая философія Канта.

Самъ Кантъ центръ тяжести своей философіи всегда полагалъ въ томъ, что ея отличительной чертой служитъ тотъ новый методъ, который онъ назвалъ критическимъ или трансцендентальнымъ. Тѣмъ замѣчательнѣе, что относительно этого метода среди историческихъ изслѣдователей существуетъ едва-ли еще не меньше единогласія, чѣмъ относительно хода развитія философа. Между тѣмъ какъ Кантъ льстилъ себя надеждой, что не наступитъ конецъ столѣтія, какъ тропинка, проложенная имъ черезъ непроходимую чащу, превратится въ широкую военную дорогу, еще и донынѣ спорятъ объ общемъ направленіи и отдѣльныхъ поворотахъ этой тропинки. Этотъ фактъ дѣлаетъ вѣроятнымъ то предположеніе, что подобно тому, какъ ходъ развитія Канта и центральный пунктъ его взглядовъ, точно такъ же и его методъ не сводится къ простой формулѣ, но, будучи соединеніемъ различныхъ методологическихъ точекъ зрѣнія, допускаетъ такія же различныя толкованія, какъ и онѣ.

Кантъ называетъ свою философію *трансцендентальной* и противополагаетъ ее „трансцендентному" стремленію прежней метафизики познать вещи въ себѣ; и онъ дѣлаетъ это противопоставленіе въ томъ смыслѣ, что объявляетъ задачей своей философіи опредѣленіе условій апріорнаго познанія во всѣхъ областяхъ человѣческаго мышленія. Такимъ образомъ трансцендентальнымъ онъ хочетъ называть все то, что относится къ возможности всеобщаго необходимаго содержанія нашей мысли. Но въ высшей степени неточный и неопредѣленный языкъ Канта — явленіе необыкновенно замѣчательное при его всегдашнемъ педантизмѣ—который настолько же способствуетъ темнотѣ его сочиненій, насколько этому

содѣйствуетъ и его тяжелое построеніе періодовъ, и который представляетъ ясную картину постоянной борьбы Канта съ своими мыслями, — этотъ его способъ словоупотребленія дѣлаетъ то, что Кантъ далеко не выдерживаетъ установленнаго имъ различія между трансцендентнымъ и трансцендентальнымъ; и очень часто онъ, по старой привычкѣ, употребляетъ „трансцендентальный" тамъ, гдѣ онъ разумѣетъ „трансцендентный". Поэтому болѣе вѣрнымъ и допускающимъ менѣе недоразумѣній является опредѣленіе его метода, какъ *критическаго*, тѣмъ болѣе, что этотъ терминъ появляется въ видѣ вполнѣ понятнаго и яснаго противоположенія. Кантъ называетъ догматической всякую философію, которая, не изслѣдуя познавательной дѣятельности и ея границъ, хочетъ идти непосредственно къ познанію вещей, исходя изъ какихъ либо заранѣе принятыхъ предпосылокъ и предвзятыхъ сужденій; подъ это опредѣленіе для Канта подходитъ какъ эмпиризмъ, такъ и раціонализмъ его ближайшихъ предшественниковъ. Но не менѣе заслуживающимъ осужденія представляется ему и скептицизмъ, поскольку онъ хочетъ доказать, что человѣческое мышленіе не въ силахъ удовлетворить тѣмъ требованіямъ, которыя ему ставились въ зависимости отъ какихъ бы то ни было догматическихъ предпосылокъ, и поскольку онъ, основываясь на одномъ лишь этомъ, хочетъ вызвать полное недовѣріе къ познавательной способности человѣка. Такимъ образомъ Кантъ вооружается противъ скептицизма, не какъ противъ критики познанія, а лишь въ той мѣрѣ, въ какой скептицизмъ ставитъ эту критику въ зависимость отъ догматическихъ предвзятыхъ сужденій. Задачей критической философіи Кантъ ставитъ новое (т. е. построенное безъ догматическихъ,—какъ метафизическихъ, такъ и психологическихъ — предпосылокъ) формулированіе понятія познанія, и затѣмъ изслѣдованіе того, насколько человѣческое мышленіе можетъ реализировать это понятіе. Такимъ образомъ понятіе критической философіи коренится въ ея гносеологической задачѣ; но затѣмъ это понятіе переносится, хотя и съ нѣкоторыми измѣненіями, также и въ другія области философіи. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что *гносеологическую точку зрѣнія* Кантъ сдѣлалъ руководящей для философіи вообще. Въ теоріяхъ до Канта было уже достаточно данныхъ для такого отношенія къ теоріи познанія. Они безспорно есть у Локка, у Лейбница, у Юма; но предположеніе о томъ, будто бы сужденіе о познавательной цѣнности представленій зависитъ отъ усмотрѣнія ихъ происхожденія, до Канта вездѣ переплетало это гносеологическое изслѣдованіе съ психологическими теоріями. Кантъ прежде всего обнаружилъ свою оригинальность тѣмъ, что онъ выяснилъ себѣ, что для оцѣнки познавательнаго значенія мысли совершенно безразлично, какимъ образомъ она возникла. Теорія познанія не должна быть ни описывающей, ни объясняющей психологіей; она—наука критическая, изслѣдующая цѣнность; и поэтому, вмѣсто того, чтобы исходить изъ предпосылокъ относительно сущности души и происхожденія представленій, она скорѣе должна исходить изъ идеальнаго понятія о познаніи, понятія, которое касается лишь имманентныхъ различій въ цѣн-

ности представленій. Въ этомъ отношеніи Кантъ во главѣ своихъ изслѣдованій ставитъ идеалъ *апріорныхъ синтетическихъ сужденій*. Познанія суть сужденія, но такія сужденія, въ которыхъ представленія соединяются другъ съ другомъ въ сочетанія, основанныя не на простомъ логическомъ анализѣ ихъ содержанія: это — сужденія синтетическія, имѣющія притязаніе на общезначимость и необходимость. Значеніе различія между аналитическими и синтетическими сужденіями многократно пытались уменьшить указаніемъ на тотъ психологическій фактъ, что одно и то же сужденіе можетъ быть синтетическимъ для одного человѣка и аналитическимъ для другого. Это замѣчаніе настолько же несостоятельно, насколько оно не улавливаетъ смысла дѣлаемаго Кантомъ различія. Дѣлаемое Кантомъ различіе между аналитическими и синтетическими сужденіями не есть различіе въ психологическомъ генезисѣ, а различіе въ гносеологическомъ *обосновании*. Аналитическія сужденія не имѣютъ никакой познавательной цѣнности, ибо ихъ формально-логическое обоснованіе даетъ лишь новую форму содержанію посылокъ. Истинной познавательной цѣнностью обладаютъ лишь тѣ сужденія, которыя ставятъ представленія во взаимную связь, основанную не на логическомъ отношеніи ихъ содержанія. Этой цѣнностью обладаютъ прежде всего всѣ соединенія фактическихъ представленій, пріобрѣтенныя путемъ воспріятія. Въ основаніи синтеза представленій лежитъ въ этомъ случаѣ актъ опыта; потому-то Кантъ и называетъ эти сужденія синтетическими сужденіями a posteriori. И вотъ раціоналистическій характеръ мышленія Канта вполнѣ обнаруживается въ томъ, что хотя онъ и признаетъ законность этихъ сужденій и считаетъ ихъ той почвой, на которой развивается наша познавательная дѣятельность, однако его теорія познанія принципіально не занимается ихъ критикой. Хотя ученіе Канта и называютъ теоріей или критикой опыта, но подъ этимъ главнѣе всего надо подразумѣвать отнюдь не изслѣдованіе цѣнности тѣхъ единичныхъ сужденій, которыя, какъ обыкновенно выражаются, пріобрѣтены путемъ опыта. Напротивъ, ни одно изъ этихъ сужденій совсѣмъ не доставляетъ Канту матеріала для философской критики: эта критика направляется на совершенно новый родъ познанія, выставляемый Кантомъ въ понятіи апріорныхъ синтетическихъ сужденіи. Теорія Лейбница могла противопоставить vérités de fait (фактическимъ истинамъ) лишь vérités éternelles (вѣчныя истины), т. е. логическія основоположенія, полученныя путемъ анализа. Кантъ, напротивъ, находитъ, что существуютъ основныя соединенія понятій, возникающія не логически, однако же всеобщія и необходимыя. Если же они существуютъ, то мы должны спросить себя, въ чемъ же въ этомъ случаѣ заключается обоснованіе ихъ синтеза. Этимъ и опредѣляется задача философіи Канта, а равно и критическій методъ ея рѣшенія.

Во всѣхъ областяхъ человѣческаго мышленія, а не только въ области познанія, Кантъ изслѣдуетъ вопросъ о существованіи апріорныхъ синтетическихъ сужденій, т. е. первичныхъ, не выводимыхъ логически

соединеній понятій, имѣющихъ въ то же время всеобщее и необходимое значеніе. Но дѣло не ограничивается однимъ лишь констатированіемъ ихъ; напротивъ, лишь вслѣдъ за этимъ, выступаетъ болѣе важный вопросъ объ основаніи для заключающагося въ нихъ синтеза; и только усмотрѣніемъ этого основанія опредѣляется для критики масштабъ, сообразно съ которымъ она обсуждаетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ вопросъ объ основательности или неосновательности ихъ притязаній на общезначимость и необходимость. Критическій методъ часто понимали такимъ образомъ, будто бы онъ изъ констатированія апріорныхъ синтетическихъ сужденій дѣлаетъ заключеніе относительно тѣхъ условій, при которыхъ они возможны, и затѣмъ учитъ, что эти условія дѣйствительно существуютъ въ человѣческомъ умѣ, потому что констатированъ ихъ результатъ. Если бы таковъ былъ ходъ заключеній Канта, то изъ констатированнаго имъ факта существованія апріорныхъ синтетическихъ сужденій въ метафизикѣ сверхчувственнаго онъ долженъ былъ бы заключить, что опредѣленное имъ путемъ дедукціи условіе существованія этихъ сужденій — интеллектуальная интуиція — присуще человѣческому уму; ибо, въ противномъ случаѣ, съ его стороны было бы полнѣйшимъ произволомъ относиться къ притязаніямъ одной науки иначе, чѣмъ къ притязаніямъ другой [1]). Но ходъ заключеній Канта совершенно иной. Онъ констатируетъ апріорныя синтетическія сужденія, не какъ матеріалъ для доказательства, но какъ объектъ для критики. При изслѣдованіи каждаго рода ихъ онъ разсматриваетъ — при какихъ именно условіяхъ они могутъ имѣть право на существованіе? и затѣмъ спрашиваетъ — выполнены или не выполнены эти условія въ человѣческомъ умѣ? И лишь когда этотъ вопросъ рѣшенъ въ положительномъ или отрицательномъ смыслѣ, тогда только произносится приговоръ о правѣ на реальность апріорныхъ синтетическихъ сужденій. Если же таковъ собственно пріемъ критическаго метода, то зато не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что пріемъ этотъ можно лишь вышелушить изъ запутанныхъ дедукцій ученія Канта. Именно, въ области практической философіи, какъ будетъ показано ниже, онъ такъ скрещивается съ нѣкоторой другой мыслью, что измѣняется почти до неузнаваемости. Ясность этого пріема нарушается, главнымъ образомъ, тѣмъ, что, проводя его, Кантъ увидѣлъ себя

---

[1]) Отклоненное въ текстѣ пониманіе критическаго метода главнымъ образомъ обусловливается одностороннимъ присоединеніемъ къ «Prolegomena». Въ послѣднемъ сочиненіи Кантъ излагаетъ не систему, но введеніе въ нее, повторяющее его собственный разъискивающій ходъ мыслей. Поэтому онъ можетъ здѣсь повсюду предполагать аподиктическую достовѣрность математики (и даже чистаго естествознанія) какъ нѣчто установленное и самоочевидное, и сдѣлать это затѣмъ конечнымъ пунктомъ своего изслѣдованія, руководясь этимъ принципомъ при критикѣ метафизики, разсматриваемой какъ проблематичное знаніе. Здѣсь это значитъ: математика существуетъ по праву. Почему? только потому, что ея апріорныя синтетическія сужденія обоснованы въ чистыхъ интуиціяхъ пространства и времени. Есть ли что либо подобное въ метафизикѣ? Нѣтъ. Слѣдовательно она существуетъ не по праву. Этотъ личный взглядъ на дѣло въ Пролегоменахъ весьма ярко выраженъ; но его не слѣдуетъ сопоставлять съ объективнымъ методомъ самой Критики. Ибо послѣдняя не должна быть пристрастной ни къ какому притязанію на апріорность, но должна одинаково провѣрить его право на существованіе.

вынужденнымъ снова примѣнить психологическія предпосылки и изслѣдованія; ибо если вопросъ относительно основательности притязаній апріорныхъ синтетическихъ сужденій на общезначимость и необходимость рѣшается сообразно съ тѣмъ, существуютъ или отсутствуютъ въ человѣческомъ умѣ условія существованія этихъ сужденій, то рѣшеніе вопросовъ гносеологическихъ, въ концѣ концовъ, опять-таки выходитъ связаннымъ съ психологическимъ усмотрѣніемъ, если и не происхожденія представленій, то все-таки особенностей человѣческаго интеллекта или, какъ выражается Кантъ, заодно съ эмпирической психологіей своего времени, — силъ человѣческаго духа. Такимъ образомъ выходитъ, что если даже теорія познанія и формулируетъ свою задачу совершенно независимо отъ психологическихъ предпосылокъ, все же для рѣшенія этой задачи она должна повсюду прибѣгать къ психологическимъ фактамъ и теоріямъ. И такая связь получаетъ оправданіе сама собой, разъ мы вспомнимъ, что дѣло идетъ о критикѣ именно человѣческой, а не какой-либо другой способности познанія. Но Кантъ въ своей обработкѣ громаднаго матеріала не далъ себѣ труда изложить отдѣльно эти ряды различныхъ мыслей, въ цѣломъ взаимно пополняющихъ и обусловливающихъ другъ друга, и вездѣ ясно указать ихъ составъ; а этимъ самымъ онъ не мало затруднилъ пониманіе своего философскаго труда, разсматриваемаго въ его цѣломъ.

Отсюда ясно, что въ основѣ всей широкой критики Канта лежитъ не менѣе широкая *трансцендентальная психологія*; и это тѣмъ болѣе удивительно, что Кантъ въ своей критикѣ наукъ объявляетъ невозможной „раціональную“ психологію и не признаетъ за „эмпирической“ психологіей характера точной науки. Энергически занятый критикой цѣнности, онъ не упоминалъ о многочисленныхъ психологическихъ предпосылкахъ, которыми онъ не только пользовался, но по самой природѣ вещей и долженъ былъ пользоваться при рѣшеніи каждой отдѣльной проблемы, и съ помощью которыхъ онъ даже воздвигъ все зданіе своего новаго ученія. Такимъ образомъ его ученіе совершенно подчиняетъ психологическій моментъ гносеологическому; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно служитъ доказательствомъ и того, что задача критики не можетъ быть рѣшена безъ помощи психологическаго момента.

Относительно психологическаго основанія всей своей системы Кантъ яснѣе всего высказался отчасти во введеніи къ „Критикѣ Способности Сужденія“, отчасти же и главнымъ образомъ въ маленькой статьѣ, которая первоначально предназначалась для этого введенія, позднѣе же, съ разрѣшенія философа, въ выдержкахъ была напечатана С. Бекомъ въ концѣ его „Объяснительныхъ выдержекъ изъ критическихъ сочиненій г-на проф. Канта“ и подъ заглавіемъ „О философіи вообще“ перешла въ собраніе его сочиненій. Кантъ здѣсь принимаетъ дѣленіе психическихъ функцій на три категоріи, — дѣленіе, которое было въ ходу въ современной ему эмпирической психологіи подъ вліяніемъ Зульцера, Мендельсона и Тетенса, и которое рядомъ со способностью познанія и со способностью

желанія ставило способность ощущенія. Къ этому онъ прибавляетъ, что всѣмъ тремъ способностямъ присущи извѣстныя апріорныя синтетическія сужденія, и что критическое изслѣдованіе ихъ составляетъ всю задачу его трансцендентальной философіи. Апріорные синтезы, присущіе способности познанія, состоятъ изъ ряда сужденій, которыя устанавливаютъ общезначущую и необходимую связь между основными понятіями нашего міровоззрѣнія безъ формально-логическаго соединенія этихъ понятій [1]). Въ области способности желанія апріорные синтезы состоятъ въ томъ, что къ извѣстнымъ волевымъ актамъ прилагаются моральные предикаты: „добрый“ или „злой“, и это имѣетъ характеръ необходимости и общезначимости; практическіе синтезы a priori суть сужденія оцѣнки, имѣющія характеръ всеобщности и необходимости. Въ области способности ощущеній апріорный синтезъ состоитъ въ томъ, что соотвѣтственно извѣстнымъ предметамъ являются обладающія характеромъ общезначимости и необходимости чувства удовольствія или неудовольствія, которыя выражаются съ помощью предиката красоты или безобразія, цѣлесообразности или нецѣлесообразности: апріорные синтезы способности чувства, если ихъ назвать a potiori (по ихъ важнѣйшему виду), суть сужденія эстетическія [2]). Сообразно этому критическая философія раздѣляется на три главныя части — критику теоретическихъ, практическихъ и эстетическихъ апріорныхъ синтетическихъ сужденій; а вся система Канта дѣлится на его теоретическое, практическое и эстетическое ученіе. Поэтому главную группу критическихъ сочиненій Канта образуютъ такъ-называемыя три великія „Критики“, изъ которыхъ каждая представляетъ основное сочиненіе для одной изъ этихъ трехъ частей: „Критика Чистаго Разума“, „Критика Практическаго Разума“ и „Критика Способности Сужденія“ — три сочиненія, вокругъ которыхъ группируются всѣ остальныя сочиненія Канта, имѣя къ нимъ болѣе или менѣе близкое отношеніе.

Если подъ теоретической философіей у болѣе раннихъ философовъ понимать прежде всего ихъ научное обоснованіе міровоззрѣнія, другими словами — ихъ метафизику, то у Канта это названіе по своимъ существеннымъ чертамъ принадлежитъ его теоріи человѣческаго познанія, т. е. собственно теоріи о теоріи. Этого имени заслуживаетъ его ученіе о наукѣ; и лишь особенный характеръ этого ученія даетъ право, какъ выяснится ниже, ввести въ этотъ кругъ его разсужденій также и его натурфилософію.

---

[1]) Отсюда, быть можетъ, всего легче понять отношенія Канта къ *шотландской* школѣ. Эта школа допускала, вопреки Локку и ассоціаціонной психологіи, существованіе «основныхъ сужденій» и желала доказать ихъ путемъ эмпирико-психологическимъ. Въ извѣстномъ смыслѣ они совпадаютъ съ кантовскими апріорными синтетическими сужденіями, съ той лишь разницей, что шотландцы признавали эти сужденія абсолютной истиной здраваго смысла, между тѣмъ какъ Кантъ подвергалъ сомнѣнію ихъ право на существованіе. Такимъ образомъ Кантъ начинаетъ именно съ того, на чемъ остановились шотландцы.

[2]) О терминѣ «эстетическій» см. томъ I § 50 стр. 413.

Такимъ образомъ основнымъ вопросомъ этой части ученія Канта является вопросъ объ оправданіи наукъ, заключающихъ въ себѣ апріорныя синтетическія сужденія. Согласно схемѣ, изложенной впервые въ „Prolegomena'хъ", Кантъ признаетъ три такихъ науки. На первомъ мѣстѣ стоитъ математика. Законы, устанавливаемые ею, безъ колебанія признаются всѣми за общезначущіе и необходимые; а что они вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ синтетическій характеръ, это Кантъ утверждалъ на основаніи своего усмотрѣнія интуитивнаго характера математическаго мышленія. Второе мѣсто отводится „чистому естествознанію". Подъ этимъ именемъ Кантъ разумѣетъ систему положеній, лежащихъ въ основѣ всякаго пониманія и изслѣдованія природы, систему, которую онъ не засталъ готовой, но которую онъ самъ создалъ въ первомъ изданіи „Критики Чистаго Разума". Въ-третьихъ, притязаніе на необходимость и общезначимость своихъ положеній выказываетъ метафизика со своимъ ученіемъ о душѣ, мірѣ и Богѣ, причемъ ея положенія лишь по видимости основываются только на логическомъ анализѣ; на самомъ же дѣлѣ въ основаніи ихъ лежитъ актъ синтеза.

Задача „Критики Чистаго Разума" заключается въ изслѣдованіи этихъ трехъ наукъ, что выполняется сообразно съ психологической схематизаціей. Противоположность между чувствительностью и мышленіемъ порождаетъ дѣленіе трансцендентальнаго „элементарнаго ученія" на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, причемъ предметомъ первой является критика математики. Вторая, сообразно съ тѣмъ, что мышленіе въ качествѣ разсудка стремится найти раціональное познаніе чувственнаго міра, а въ качествѣ разума желаетъ, напротивъ, достигнуть того же познанія міра сверхчувственнаго, — раздѣляется на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную діалектику, причемъ на долю первой выпадаетъ критика чистаго естествознанія, а на долю послѣдней — критика метафизики.

Въ основу всей гносеологической критики Канта рѣшающимъ образомъ положено психологическое убѣжденіе въ томъ, что чувствительность и разсудокъ суть два ствола познанія, быть можетъ, соединяющіеся въ своемъ корнѣ, но тѣмъ не менѣе вполнѣ разъединенные въ нашемъ сознаніи и различно функціонирующіе, что, съ другой стороны, всякое объективное, т.е. необходимое и общезначущее познаніе созрѣваетъ не на одномъ только изъ этихъ двухъ стволовъ, но всегда является общимъ плодомъ ихъ обоихъ. При этомъ чувствительность играетъ женскую роль воспріимчивости; разсудку же приличествуетъ оплодотворяющая функція самодѣятельности. И если въ системѣ Канта всѣ роды апріорнаго познанія являются обусловленными тѣми отношеніями, въ которыя вступаютъ между собой оба эти фактора нашего мышленія, то въ систематическомъ построеніи Критики Чистаго Разума нельзя не замѣтить постепеннаго ослабленія этого основного соотношенія. Уже въ трансцендентальной аналитикѣ выясняется, что „чувствительность", еще выступавшая въ трансцендентальной эстетикѣ, какъ нѣкогда въ диссертаціи на ор-

динатуру, въ видѣ способности воспринимающей, въ дѣйствительности представляетъ уже и активный принципъ, *синтетическая функція* котораго стоитъ въ самой точной связи съ такими же функціями „разсудка“. Здѣсь основная причина затрудненій въ пониманіи Критики Чистаго Разума.

Если рядомъ съ этимъ Кантъ называетъ *математику* наукой интуитивной, то это нужно понимать не въ томъ смыслѣ, будто бы этимъ изъ нея устраняется дѣятельность разсудка. Образованіе понятій, сужденіе и умозаключеніе, разумѣется, настолько же принадлежатъ ея аппарату, насколько и аппарату всѣхъ другихъ наукъ. То, въ чемъ Кантъ расходится съ прежнимъ пониманіемъ, заключается скорѣе лишь въ томъ, что основанія для понятій и аксіомъ [1]), съ которыми оперируетъ математика, нужно искать не въ чисто-логическихъ процессахъ, а скорѣе въ актахъ интуиціи. Положенія, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, что сумма пяти и семи равна двѣнадцати — не могутъ быть получены путемъ логическаго анализа понятій, служащихъ подлежащими этихъ положеній. Въ понятіи прямоты не заключается признакъ величины разстоянія; въ понятіи же суммы двухъ чиселъ не заключается другое число въ качествѣ ея признака. Такимъ образомъ эти положенія должны быть основаны на синтезѣ; а этотъ синтезъ не можетъ быть синтезомъ, основаннымъ на случайномъ опытѣ, потому что въ такомъ случаѣ осталась бы необъясненной общезначимость и необходимость этихъ положеній. Однократное или многократное измѣреніе, однократное или многократное счисленіе не служитъ доказательствомъ для этихъ положеній; но они становятся очевидными тотчасъ и непосредственно послѣ того, какъ мы строимъ ихъ содержаніе въ интуиціи. Когда мы проводимъ прямую линію между двумя точками, то въ интуиціи тотчасъ же обнаруживается вполнѣ самоочевиднымъ образомъ, что не можетъ быть никакой другой линіи, которая была бы короче этой; и когда мы производимъ надъ рядомъ чиселъ дѣйствіе сложенія, точно также не остается и тѣни сомнѣнія въ томъ, что при всякихъ условіяхъ результатъ долженъ получиться одинаковый. Если такимъ образомъ основаніе для этого синтеза заключается въ интуиціи, то эти положенія обязаны своей аподиктичностью не единичному опыту и не суммѣ нѣсколькихъ единичныхъ опытовъ, но скорѣе необходимости и общезначимости самого этого синтетическаго акта. Слѣдовательно, эта аподиктичность имѣетъ значеніе лишь въ томъ случаѣ, если существуютъ общезначущіе и необходимые акты интуиціи. Но въ интуиціи все то, что составляетъ чувственныя качества единичныхъ предметовъ нашего воспріятія — цвѣта, звуки и т. д., все это обладаетъ субъективной индивидуальной измѣнчивостью; поэтому, характеромъ всеобщности и необ-

[1]) Кантъ никогда не утверждалъ, что также въ математикѣ доказательства не ведутся въ формѣ силлогизма, а покоятся на интуитивныхъ соображеніяхъ. Лишь Шопенгауеръ впервые попытался вывести такое заключеніе, между тѣмъ какъ для Канта интуитивность математическаго пріема ограничивается лишь построеніемъ понятій и аксіомъ, лежащихъ въ основѣ ея доказательствъ.

столько, насколько дѣло касается именно міра нашихъ представленій. Если бы знаніе пространственныхъ и временныхъ отношеній получалось у насъ лишь путемъ воздѣйствія на нашъ умъ пространственныхъ и временныхъ предметовъ, то мы никогда не могли бы быть увѣрены въ томъ, что и позднѣйшій опытъ оправдаетъ наши познанія относительно математической законосообразности, которыя у насъ были до сихъ поръ. Напротивъ, абсолютная аподиктичность ея вполнѣ понятна, разъ мы признаемъ въ ней лишь нашъ собственный способъ функціонированія: въ такомъ случаѣ мы увѣрены, что этотъ способъ функціонированія при всѣхъ позднѣйшихъ примѣненіяхъ будетъ обладать одинаковой необходимостью и общезначимостью. Такимъ образомъ апріорность математики понятна лишь въ томъ случаѣ, если все то, что мы созерцаемъ въ интуиціи, есть продуктъ именно нашего способа интуиціи и сполна возникло въ насъ самихъ. Загадочный вопросъ, съ которымъ познакомила Канта натурфилософія Ньютона, — какимъ именно образомъ становится возможнымъ, чтобы математическіе законы, которые мы можемъ вывести изъ нашего собственнаго ума, оказались силами, опредѣляющими ходъ природы,—этотъ загадочный вопросъ о реальномъ значеніи математики, имѣющій гораздо болѣе широкое значеніе, чѣмъ вопросъ объ ея аподиктичности, рѣшается теперь лишь подъ условіемъ феноменалистической точки зрѣнія, но зато рѣшается уже вполнѣ. Если чувственный міръ есть лишь нашъ способъ представленія о вещахъ, то формы нашей чувственной интуиціи, т.-е. математическіе законы, имѣютъ значеніе для всей области вещей въ представленіи; но никоимъ образомъ не слѣдуетъ забывать о томъ, что это значеніе не должно простираться дальше. Въ этомъ смыслѣ Кантъ говоритъ объ эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности пространства и времени.

На первый взглядъ это ученіе Канта кажется всего только простымъ развитіемъ общаго феноменалистическаго ученія, которое уже до Канта господствовало въ новой философіи. У Локка, который своеобразно соединялъ теоріи Декарта и Гоббса, всѣ качества, воспринимаемыя отдѣльными чувствами, имѣли значеніе субъективныхъ качествъ, пространственныя же и временныя опредѣленія, напротивъ, считались первичными качествами или реальными свойствами вещей—совершенно такъ, какъ этому учитъ и современное естествознаніе. И, повидимому, что же иное сдѣлалъ Кантъ, какъ не объявилъ субъективными также и пространственныя и временныя свойства? Но уже Кантъ съ полнымъ правомъ высказывался самымъ рѣшительнымъ образомъ противъ такого взгляда. Для него пространство и время имѣютъ субъективное значеніе совершенно въ другомъ смыслѣ, чѣмъ чувственныя качества. Послѣднія субъективны въ томъ смыслѣ, что они зависятъ отъ отношенія предмета къ чувствамъ воспринимающаго субъекта, что такимъ образомъ они являются даже индивидуально различными черезъ посредство индивидуально измѣняющейся устройства нашихъ чувствъ. Вслѣдствіе этого одинъ и тотъ же пространственно-временный предметъ пред-

ставляется различнымъ для различныхъ воспринимающихъ организмовъ и для различныхъ чувствъ одного и того же организма, даже — для одного и того же чувства при различныхъ обстоятельствахъ; и уже само естествознаніе доказываетъ, какъ этому училъ уже Декартъ, что мы можемъ мысленно устранить всѣ эти чувственныя качества предмета и всетаки имѣть о послѣднемъ отчетливое и ясное понятіе. Пространственныя же и временныя опредѣленія предметовъ воспріятія, напротивъ, не только общи для различнаго усвоенія вещей различными чувствами, но даже какъ бы образуютъ сущность предметовъ въ томъ смыслѣ, что безъ нихъ предметы вообще не могутъ быть представляемы нами. Вслѣдствіе этого они составляютъ всеобщую и необходимую форму представленія предметовъ, между тѣмъ какъ чувственныя качества представляютъ лишь частный и случайный способъ воспріятія предмета. Субъективность чувственныхъ качествъ отличается индивидуальностью и случайностью; субъективность же пространства и времени—общезначимостью и необходимостью. И такъ какъ Кантъ эту *общезначущую и необходимую законосообразную субъективность называетъ объективностью*, то пространство и время для него имѣютъ значеніе объективныхъ опредѣленій явленій *); но эта объективность ихъ, по его ученію, весьма далека отъ *реальности* въ смыслѣ прежняго метафизическаго пониманія.

Противъ такого направленія кантовскихъ мыслей давно уже (сначала Платнеромъ) высказано было возраженіе въ томъ смыслѣ, что хотя, быть можетъ, всѣмъ этимъ и доказывается, что всѣ представленія, которыя мы имѣемъ о мірѣ опытныхъ явленій, обязаны своимъ происхожденіемъ нашимъ законосообразнымъ функціямъ, но на ряду съ этимъ остается все-таки еще неопровергнутымъ и такое предположеніе. Не смотря на все это, эти представленія могутъ быть и совершеннымъ отраженіемъ абсолютной дѣйствительности; вѣдь вполнѣ возможно, что эта наша законосообразная функція заранѣе такъ устроена, что возникающая сполна изъ насъ самихъ, по законамъ нашей чувствительности, картина міра все же соотвѣтствуетъ дѣйствительному міру. Совершенно справедливо, что въ печатныхъ сочиненіяхъ Канта нѣтъ прямого опроверженія этого возраженія. Его письма, напротивъ, свидѣтельствуютъ о томъ, что эта „предустановленная“ гармонія между формами интеллекта

*) Здѣсь не можетъ быть изслѣдованъ вопросъ о томъ, насколько фактически правильно это, дѣлаемое Кантомъ, различіе между субъективностью чувственныхъ качествъ и субъективностью пространственныхъ и временныхъ опредѣленій. Современная физіологія едва-ли согласилась бы съ нимъ; она должна была бы скорѣе поставить на видъ, что какъ въ той, такъ и въ другой области при воспріятіи каждаго предмета бываетъ, съ одной стороны, ядро законосообразной, всеобщей и необходимой нормальности, съ другой (при усвоеніи пространственныхъ и временныхъ отношеній такъ же, какъ и при воспріятіи съ помощью того или другого чувства) извѣстное количество индивидуальныхъ и случайныхъ различій. Достаточно здѣсь констатировать, что Кантъ былъ убѣжденъ въ этомъ принципіальномъ различіи между значеніемъ специфическихъ чувственныхъ качествъ, съ одной стороны, и пространственно-временныхъ опредѣленій, съ другой, и изъ этого психологическаго убѣжденія вывелъ соотвѣтственныя заключенія для теоріи познанія.

и формами дѣйствительнаго міра, которую онъ самъ же и защищалъ еще въ своей диссертаціи на ординатуру по отношенію къ понятіямъ разсудка, въ періодъ его критической дѣятельности казалась уже ему самымъ поверхностнымъ изъ обходовъ, съ помощью котораго теорія познанія можетъ избавиться отъ представляющихся ей трудныхъ вопросовъ. Кантъ правъ, разумѣется, въ томъ отношеніи, что подобная предустановленная гармонія есть чисто-проблематическая мысль, въ пользу признанія которой можно указать такъ же мало данныхъ, какъ и въ пользу ея отрицанія, и которая поэтому должна оставаться совершенно внѣ горизонта изслѣдованій теоріи познанія. Но онъ относился бы не съ такимъ полнымъ отрицаніемъ къ вопросу о возможности того, что пространство и время суть одновременно и апріорныя формы нашей чувствительности, и реальныя формы дѣйствительнаго міра, если бы, съ одной стороны, онъ не считалъ факта антиномій прямымъ доказательствомъ противъ этой гипотезы, и, съ другой стороны, если бы еще на ряду съ этимъ не окрѣпло окончательно его личное убѣжденіе въ томъ, что міръ вещей въ себѣ обладаетъ нравственной цѣнностью сверхчувственнаго, весь же чувственный міръ есть лишь способъ его существованія въ явленіи, не совпадающій съ его истинной сущностью. Но несправедливо было бы въ этомъ убѣжденіи Канта видѣть его философскую оригинальность. Ученіе, что чувственный міръ есть лишь слабое отраженіе высшаго міра, такъ же старо, какъ метафизическое мышленіе вообще; оно не чуждо ни мудрствованіямъ индійской, ни логической ясности греческой философіи; неоднократно и при различныхъ обстоятельствахъ выступало оно въ средневѣковой и въ новой философіи. Своеобразный же оттѣнокъ это ученіе получаетъ у Канта лишь потому, что въ Трансцендентальной Эстетикѣ оно основано на соображеніяхъ, заимствованныхъ исключительно изъ области теоріи познанія; вѣдь нервомъ этого ученія является слѣдующій принципъ: общезначущее и необходимое познаніе возможно лишь постольку, поскольку человѣческій умъ начертываетъ себѣ картину міра сообразно законамъ своего собственнаго движенія, и къ числу формъ, согласно съ которыми онъ начертываетъ эту картину, принадлежатъ прежде всего формы чувственнаго синтеза въ пространствѣ и времени.

Но есть еще другая точка зрѣнія, по отношенію къ которой защита Кантомъ феноменализма ознаменовываетъ новую фазу въ этомъ ученіи: это — совершенно послѣдовательно сдѣланное имъ примѣненіе феноменалистическаго воззрѣнія къ понятію времени. Что міръ тѣлъ со всей его чувственной оболочкой есть лишь субъективная картина въ умѣ человѣка,—этотъ взглядъ уже и до него многіе высказывали и защищали; но что временный характеръ всего міра нашихъ представленій есть не реальное опредѣленіе его, а также лишь способъ человѣческаго воспріятія, это мимоходомъ хотя и затрогивалось до Канта въ мистическихъ фантазіяхъ, однако въ научно-разработываемой философіи это утверждалось лишь изрѣдка и даже, въ извѣстномъ смыслѣ, робко. Отзвуки кантовскаго пониманія времени находятся главнымъ образомъ лишь у

элейцевъ, у Платона и у Спинозы. Пониманіе времени съ феноменалистической точки зрѣнія встрѣчаетъ большія трудности именно въ томъ, что безъ послѣдовательности во времени мы вообще не въ состояніи представить себѣ процессовъ происхожденія, дѣятельности и измѣненія; и поэтому, коль скоро феноменалистическое пониманіе времени хочетъ соединиться съ положительной метафизикой, оно ведетъ къ признанію абсолютно-неподвижнаго бытія, которое не подвергается уже ровно никакимъ измѣненіямъ. Міръ, въ которомъ нѣтъ времени, есть также тотъ міръ, въ которомъ ничто не случается. Эти трудности незамѣтны у Канта, потому что его феноменализмъ вообще отказывается отъ метафизики познанія и признаетъ лишь метафизику этическаго сознанія; но мы увидимъ, что и въ своемъ ученіи о свободѣ Кантъ не преодолѣлъ этихъ трудностей. Признать же этотъ феноменалистическій взглядъ на время побудило Канта главнымъ образомъ то, что онъ, по примѣру Ньютона, разсматривалъ время и пространство совершенно параллельно, какъ абсолютныя условія для всего содержанія нашего опыта. Пользуясь установленнымъ Локкомъ различіемъ между внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ, Кантъ въ своей психологической схематизаціи устанавливалъ такое пониманіе отношенія между этими обоими условіями, что пространство признавалъ чистой интуитивной формой внѣшняго чувства, а время такой же формой внутренняго чувства. А такъ какъ всѣ представленія, какъ функціи нашего ума, вообще подходятъ подъ понятіе внутренняго чувства, то время имѣетъ значеніе для всѣхъ безъ исключенія представленій; и изъ нихъ внѣшнее чувство образуютъ лишь тѣ представленія, которыя ко всеобщему условію, т. е. ко времени, присоединяютъ еще и дальнѣйшее условіе—мѣста. Такимъ образомъ вполнѣ послѣдовательный феноменализмъ Канта учитъ, что внѣшнее чувство со своей всеобщей пространственной опредѣленностью есть лишь одна изъ областей внутренняго чувства, т. е. нашего знанія о нашей собственной психической дѣятельности. Время есть форма, въ которой мы представляемъ себѣ и самихъ себя, и всѣ другія вещи; пространство же—та форма, въ которой мы представляемъ себѣ лишь эти другія вещи.

Вслѣдствіе же распространенія феноменализма даже и на внутреннее чувство Кантъ утверждалъ, что матеріаломъ воспріятія для всего нашего знанія служатъ только *явленія*, объ отношеніи которыхъ къ вещамъ въ себѣ нельзя ровно ничего утверждать. Не только наше представленіе о тѣлахъ, но также и представленіе о насъ самихъ и о нашихъ собственныхъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ есть лишь способъ нашего представленія, и этотъ способъ насквозь обусловленъ законосообразной формой нашей интуиціи. Слѣдствіемъ же связи между внутреннимъ чувствомъ и областью чувственныхъ явленій является у Канта двойное значеніе термина „*чувственный*“, которое создало большія трудности для всего его ученія и значительно затруднило пониманіе его. Когда Кантъ, побуждаемый въ значительной мѣрѣ этическимъ интересомъ, сдѣлалъ задачей своей жизни строгое разграниченіе міра чувственнаго

отъ міра сверхчувственнаго, понятіе „чувственнаго“ взято было при этомъ въ его метафизическомъ значеніи и въ его ходячемъ смыслѣ, согласно которому подъ „чувственнымъ“ разумѣется „матеріальное“ или „основанное на матеріальныхъ побужденіяхъ“. Съ принятіемъ же ученія о внутреннемъ чувствѣ слово „чувственный“ получило еще другое значеніе, связанное съ теоріей познанія: оно обнимаетъ все, что входитъ въ наше сознаніе черезъ посредство внѣшняго или внутренняго воспріятія; при этомъ подъ это понятіе, какъ подъ платоновское понятіе γένεσις, подходятъ также и всѣ тѣ психическія дѣятельности, которыя, согласно метафизической терминологіи, обыкновенно обозначались и обозначаются терминомъ „сверхчувственный“. Такимъ образомъ у Канта постоянно мелькаютъ, смѣняя одно другое, метафизическое и гносеологическое значеніе „чувствительности“, и необыкновенно трудное для пониманія отношеніе между его теоретическимъ и его практическимъ ученіемъ въ значительной мѣрѣ обусловлено именно этой неопредѣленностью.

Но феноменализмъ Канта вовсе еще не исчерпывается ученіемъ о пространствѣ и времени, а достигаетъ своей истинной глубины лишь въ дальнѣйшемъ развитіи гносеологическихъ изслѣдованій. Если и возможно разсматривать пространство и время, какъ объективныя, т. е. всеобщія и необходимыя формы интуиціи, все же ихъ однѣхъ еще недостаточно для того, чтобы сообщить нашимъ представленіямъ истинный характеръ объективности, т. е. *предметности*. Если чувственныя ощущенія получаютъ организацію сообразно съ законами пространства и времени, то такимъ путемъ возникаютъ всего лишь интуитивныя картины; но эти образы, въ качествѣ простыхъ представленій, пребывали бы въ неопредѣленномъ пареніи, если бы къ синтезу въ пространствѣ и времени не примыкалъ еще другой синтезъ, для того чтобы объективировать эти образы. Лишь вслѣдствіе того, что ощущенія, являющіяся элементами нашихъ субъективныхъ образовъ, подвергшись синтезу въ пространствѣ и времени, понимаются, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ свойства вещей, а также вслѣдствіе того, что опредѣленныя отношенія между этими вещами мыслятся, какъ необходимыя, — лишь вслѣдствіе всего этого содержаніе нашихъ представленій превращается въ картину міра вещей, стоящихъ другъ къ другу въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ. Это превращеніе уже не есть дѣло чувствительности, сколько бы ни говорило обычное сознаніе о непосредственномъ воспринимании вещей и ихъ отношеній. Чистое воспріятіе заключаетъ въ себѣ только ощущенія, расположенныя въ пространствѣ и времени; сужденіе, основанное на чистомъ воспріятіи, заключаетъ въ себѣ, какъ характеризовалъ Юмъ, лишь сознаніе координаціи ощущеній въ пространствѣ и послѣдовательности ихъ во времени. Все же, что выступаетъ за предѣлы этого, заключаетъ въ себѣ еще толкованіе воспріятій, получающееся лишь путемъ примѣненія извѣстныхъ логическихъ отношеній къ матеріалу ощущеній. Логическія же отношенія суть функціи уже не чувствительности, а разсудка. Итакъ, если обычное сознаніе говоритъ о томъ, что оно „узнаётъ на опытѣ“ вещи съ ихъ свойствами

и отношеніями, то самъ то этотъ опытъ есть дѣятельность, слагающаяся изъ совмѣстнаго дѣйствія чувствительности и разсудка; и теорія познанія имѣетъ своей задачею точно опредѣлить долю участія каждаго изъ этихъ факторовъ въ томъ результатѣ, который называется опытомъ. Установленное Кантомъ строгое разграниченіе между чувствительностью и мышленіемъ приводитъ его поэтому къ далеко заводящему его убѣжденію, что во всемъ томъ, что мы называемъ опытомъ, наше воспріятіе соединяется съ многочисленными функціями мышленія и перерабатывается ими; но, очевидно, это — уже совершенно иной способъ переработки матеріала ощущеній, чѣмъ тотъ, который въ собственномъ смыслѣ называется логическимъ. Логическая функція разсудка, съ помощью которой составляются понятія, сужденія и умозаключенія, предполагаетъ уже заранѣе даннымъ тотъ матеріалъ представленій, на которомъ и совершается указанное объективированіе чувственныхъ образовъ посредствомъ присущихъ разсудку отношеній. Такимъ образомъ рядомъ съ логическими формами разсудочной дѣятельности должны быть признаны еще и другія формы, употребленіе которыхъ лежитъ гораздо глубже и которыя находятся въ болѣе тѣсномъ отношеніи къ интуитивной дѣятельности. И эти формы вполнѣ отличны отъ этой дѣятельности.

Въ этомъ пунктѣ заключается сущность того значенія, какое имѣетъ Кантъ для теоріи познанія. Чувственныя интуиціи и логическія формы ихъ переработки — таковы были два единственные, извѣстные до Канта, элемента познавательной дѣятельности. И если содержаніе всего человѣческаго познанія составляютъ необходимыя отношенія, существующія въ матеріалѣ представленій, то обоснованія этой необходимости раціонализмъ искалъ въ логическихъ формахъ, а эмпиризмъ — въ основномъ содержаніи воспріятій. Кантъ же пришелъ къ убѣжденію, что съ помощью однѣхъ лишь логическихъ формъ никогда не можетъ быть пріобрѣтено новое, въ фактическомъ смыслѣ слова, познаніе; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ понялъ и выведенное Юмомъ заключеніе, что самое важное изъ всѣхъ необходимыхъ отношеній — отношеніе причинности — не заключается въ самомъ воспріятіи. Поэтому, если должно существовать общезначущее и необходимое познаніе соединенія содержанія интуицій, то, значитъ, такое познаніе не можетъ быть пріобрѣтено ни посредствомъ однѣхъ лишь интуицій, ни посредствомъ однѣхъ лишь логическихъ формъ, ни посредствомъ соединенія тѣхъ и другихъ. Это слѣдствіе уже выведено было Юмомъ; и по поводу этого можно сказать, что величайшій изъ англійскихъ философовъ „пробудилъ отъ догматической дремоты" величайшаго изъ нѣмецкихъ философовъ; ибо, въ противоположность Юму, Кантъ одновременно возвысился и надъ эмпиристическимъ скептицизмомъ и надъ логически-формалистическимъ раціонализмомъ съ помощью самаго важнаго изъ своихъ теоретическихъ открытій: именно — того открытія, что рядомъ съ логическими формами разсудочной дѣятельности есть еще другія формы той же дѣятельности, и что въ нихъ-то и слѣдуетъ искать основанія для всего, имѣющаго

необходимое и всеобщее значеніе познанія даннаго въ опытѣ міра. Эти формы, которыя, въ противоположность формамъ чисто-логическимъ, можно назвать гносеологическими формами познанія, Кантъ обозначилъ терминомъ: *категоріи*.

Изъ этихъ посылокъ выясняется совершенно новое и творческое положеніе Канта по отношенію къ наукѣ логики. Относительно прежней ея формы, въ которой логика хотѣла быть только теоріей понятія, сужденія и умозаключенія, Кантъ справедливо утверждалъ, что со времени Аристотеля она не сдѣлала существеннаго шага впередъ. Что же касается до познавательной цѣнности этихъ логическихъ формъ мышленія, то Кантъ призналъ, что онѣ въ состояніи производить лишь формальное преобразованіе и поясненіе уже даннаго матеріала. Если же такъ, то однѣ логическія формы уже не могутъ имѣть значенія формъ познанія въ собственномъ смыслѣ этого слова; и логика будетъ уже не теоріей познанія, а скорѣе ученіемъ о формахъ правильнаго мышленія, поскольку послѣднее ограничивается аналитической обработкой уже готоваго содержанія представленій. Путемъ такого пониманія Кантъ сдѣлался сторонникомъ *формальной логики* въ современномъ смыслѣ этого слова. Онъ училъ, что эта наука, разсматривая такія формы мышленія, не должна обращать никакого вниманія на содержаніе мышленія, что въ логикѣ изслѣдованіе должно заниматься исключительно формой хода мыслей. Установленное Кантомъ вмѣстѣ съ Ламбертомъ строгое различіе между содержаніемъ и формой мышленія оказалось рѣшающимъ для его опредѣленія задачи логики; и съ этой-то именно точки зрѣнія Кантъ и излагалъ логику на своихъ лекціяхъ, очеркъ которыхъ по инціативѣ Канта изданъ былъ Еше (Jäsche 1800). Но этой формальной логикѣ Кантъ противополагалъ *гносеологическую логику*, которая также занимается формами мышленія, но не логическими, а гносеологическими формами; послѣднія онъ заново открылъ, и онѣ должны были отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ изъ этихъ категорій можетъ возникнуть познаніе, имѣющее всеобщее и необходимое значеніе. Таково установленное Кантомъ понятіе *„трансцендентальной логики“*, которая точно такъ относится къ мышленію, какъ трансцендентальная эстетика къ созерцанію въ интуиціи. Кантъ стремился разсматривать логику формальную и трансцендентальную, какъ совершенно различныя науки. Но когда обнаружилось, что въ ученіи о сужденіи эти науки не только слегка соприкасались, но даже скорѣе самымъ тѣснымъ образомъ срослись между собой, то изъ этого выяснилась, въ видѣ задачи для будущихъ изслѣдователей, необходимость обработывать логику всестороннимъ образомъ, разсматривая ее одновременно какъ съ формальной точки зрѣнія, такъ и съ точки зрѣнія теоріи познанія. Такимъ образомъ, дѣйствительно, Кантъ впервые со времени Аристотеля сдѣлалъ большой шагъ впередъ къ преобразованію логики.

Въ примѣненіи къ общеупотребительному способу обработки и подраздѣленія матеріала Кантъ развиваетъ Трансцендентальную Логику,

какъ критику, съ одной стороны, правильнаго, съ другой — неправильнаго примѣненія категорій, разсматривая изъ нихъ первое въ Аналитикѣ, а второе въ Діалектикѣ.

Вопросомъ Трансцендентальной Аналитики является оправданіе тѣхъ апріорныхъ синтетическихъ сужденій, изъ которыхъ составляется *чистое естествознаніе*. Во главѣ эмпирическаго изслѣдованія природы фигурируетъ извѣстное число высказанныхъ или не высказанныхъ аксіомъ; хотя онѣ и подтверждаются единичными фактами, но всеобщее и необходимое значеніе ихъ — а во всеобщемъ и необходимомъ значеніи ихъ мы убѣждены — ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть обосновано съ помощью опыта. Такія положенія, какъ положеніе, что субстанція въ природѣ не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться, или, что все, случающееся въ природѣ, имѣетъ свою причину, невозможно обосновать съ помощью опыта. Кантъ охотно уступилъ бы, что эти положенія входятъ въ наше сознаніе лишь постепенно, съ помощью опыта, и не смотрѣлъ бы на это, какъ на возраженіе противъ ихъ апріорности, такъ какъ эта апріорность составляетъ у него не психологическій, а гносеологическій признакъ. Но эти положенія имѣютъ вмѣстѣ съ тѣмъ характеръ синтетическій, такъ какъ ни въ понятіи субстанціи не заключается понятіе объ ея количественной неизмѣняемости, ни въ понятіи о случающемся не заключается понятіе объ его причинной обусловленности. Если же эти синтезы не могутъ быть обоснованы съ помощью опыта, то въ чемъ же заключается ихъ оправданіе? Всѣ они имѣютъ претензію служить выраженіемъ существованія всеобщей законосообразности въ *природѣ*. Если бы природа была реальной связью самихъ вещей, т. е. вещей въ себѣ, то нашъ умъ могъ бы пріобрѣтать познаніе о законосообразности этой связи лишь двумя путями: или узнавая объ этой связи съ помощью воспріятія, или выводя эту связь изъ своей собственной законосообразности; и въ послѣднемъ случаѣ требуется такое особое устройство ума, чтобы этимъ путемъ онъ дѣйствительно познавалъ реальность. Но послѣднее предположеніе снова предполагаетъ ту предустановленную гармонію, которую Кантъ разъ навсегда изгналъ изъ теоріи познанія. Первое же предположеніе, напротивъ, даже если признать, что путемъ воспріятія мы познаемъ еще и другую связь, кромѣ простой связи въ пространствѣ и времени (что Кантъ отрицаетъ), никогда не могло бы оправдать всеобщности и необходимости, на которыя мы претендуемъ по отношенію къ нашему познанію природы. Это право, напротивъ, возможно будетъ понять, если мы станемъ на феноменалистическую точку зрѣнія. Трансцендентальная эстетика уже доказала, что содержаніе воспріятія отличается субъективнымъ характеромъ, какъ по своему чувственному качеству, такъ и по своей формѣ, обусловленной пространствомъ и временемъ. Такимъ образомъ то, что мы называемъ природой, во всякомъ случаѣ есть законосообразная связь однихъ лишь явленій. Конечно, существуетъ еще такая гносеологическая точка зрѣнія, которая допускаетъ и это, но при всемъ томъ все таки утверждаетъ,

что постигнутая нашей мыслью связь явленій, т. е. тѣ формы законосообразности, которыя мышленіе понимаетъ, какъ отношенія между явленіями (пусть сами явленія имѣютъ лишь феноменальный характеръ), что эти-то формы все же образуютъ познаніе реальности. Именно такъ поступало ученіе Лейбница. Но Канту эта предустановленная гармонія представлялась недопустимой; и такимъ образомъ онъ натолкнулся на вопросъ о томъ, что, быть можетъ, и эти формы также имѣютъ всего лишь феноменальный характеръ. Если онѣ представляютъ собой законы, согласно которымъ человѣческій умъ, въ силу своей собственной организаціи, долженъ мыслить связь явленій, все равно, реальна эта связь или нѣтъ, то каждая изъ этихъ формъ является для насъ закономъ природы, имѣющимъ всеобщее и необходимое значеніе. Если человѣческому уму его познанія предписываются природой, находящейся помимо него, то мы никогда не можемъ знать, достаточно-ли мы познакомились съ этими предписаніями, чтобы рѣшить, въ какой степени каждое изъ нихъ имѣетъ всеобщее значеніе: напротивъ, эта апріорность тотчасъ становится обоснованной, если, наоборотъ, *нашъ разсудокъ самъ же и предписываетъ природѣ ея законы.* Такое положеніе представляется парадоксальнымъ, но лишь до тѣхъ поръ, пока при немъ подразумѣвается произвольная дѣятельность индивидуальнаго разсудка. Кантъ же, напротивъ, утверждаетъ вотъ что: мы можемъ говорить о всеобщемъ и необходимомъ познаніи природы лишь при томъ условіи, если то, что мы называемъ природой, есть не міръ вещей въ себѣ, а всего только связь явленій, мыслимая по общимъ законамъ нашего ума. Апріорное познаніе природы возможно лишь подъ условіемъ феноменалистической точки зрѣнія, возможно лишь въ томъ случаѣ, если все то, что мы считаемъ знаніемъ о дѣйствительномъ мірѣ, есть продуктъ не только нашего способа ощущенія и интуиціи, но также и нашего способа мышленія. Согласно этому наше апріорное познаніе природы можетъ состоять только въ томъ, что мы доводимъ до своего сознанія тѣ законы, согласно которымъ организація нашего интеллекта, безъ нашего сознательнаго содѣйствія, создаетъ въ насъ представленіе о природѣ. Такимъ образомъ рѣшеніе вопроса о возможности чистаго естествознанія зависитъ отъ того, можно ли указать для нашего опытнаго познанія природы, въ качествѣ образующихъ силъ, такія же чистыя формы, какими являются чистыя интуиціи для нашего воспріятія чувственныхъ образовъ.

При отыскиваніи этихъ формъ трансцендентальная логика опирается на логику формальную. Если есть такія чистыя формы мыслительной дѣятельности, то ими могутъ быть лишь тѣ роды соединеній, въ которые облекаются представленія въ мышленіи. Но соединеніе представленій, разъ оно претендуетъ не только на субъективное, но также и на объективное, т. е. всеобщее и необходимое значеніе, всегда имѣетъ форму сужденія. *Предметное мышленіе есть сужденіе*; поэтому для разрѣшенія задачи о систематическомъ перечнѣ различныхъ способовъ соеди-

ненія, которые можетъ примѣнять мышленіе, нужно пользоваться той руководящей нитью, которую именно и доставляетъ формальная логика въ своемъ ученіи о дѣленіи сужденій. „Категорій“ столько же, сколько основныхъ родовъ соединенія представленій, а этихъ родовъ соединенія столько же, сколько формъ сужденій. Если въ каждой изъ этихъ формъ мы обратимъ вниманіе на то своеобразное отношеніе, которое сужденіе устанавливается между подлежащимъ и сказуемымъ и въ которомъ и заключается именно специфическая особенность каждаго сужденія, то мы должны будемъ признать въ этомъ понятіи отношенія одну изъ основныхъ функцій мышленія. Въ такомъ пониманіи формъ сужденія заключается, если обращать вниманіе только на самый принципъ, поворотный пунктъ въ дѣятельности Канта въ логикѣ. Посредствомъ этого пониманія онъ возвышается надъ той схематической обработкой ученія, которую примѣняли до него вслѣдствіе того, что при томъ обращали вниманіе исключительно на одно лишь отношеніе подчиненія между подлежащимъ и сказуемымъ. Кантъ замѣтилъ, что сужденіе не только не заключаетъ въ себѣ или приравниванія подлежащаго и сказуемаго, или же выраженія отношенія объема обоихъ этихъ понятій, но что скорѣе оно устанавливаетъ между подлежащимъ и сказуемымъ такое логическое отношеніе, которое можно отвлечь отъ сужденія и представить себѣ самостоятельно въ видѣ одного изъ чистыхъ понятій разсудка. Сужденіе: сахаръ сладокъ, не приравниваетъ другъ къ другу оба понятія — сахаръ и сладкій—и не подчиняетъ одно другому, а, напротивъ, обозначаетъ, что вещь — сахаръ вмѣстѣ съ другими своими свойствами обладаетъ также и свойствомъ быть сладкимъ. Такимъ образомъ сущность этого сужденія заключается въ томъ, что между обоими представленіями „сахаръ“ и „сладкій“ устанавливается логическое отношеніе вещи и ея свойства, и актъ соединенія, производящій въ этомъ сужденіи синтезъ подлежащаго со сказуемымъ, если этотъ актъ довести до сознанія отдѣльно отъ сужденія, можетъ быть выраженъ, какъ отношеніе вещи и ея свойства, т. е. какъ категорія субстанціальности. Этого примѣра достаточно, чтобы объяснить, какую цѣль преслѣдовалъ Кантъ въ своемъ изложеніи ученія о сужденіи. Трансцендентальная логика не хочетъ, подобно формальной, быть логикой объема понятій, а скорѣй желаетъ изслѣдовать тѣ вещественныя отношенія, которыя устанавливаются между понятіями съ помощью различныхъ формъ дѣятельности сужденія. Односторонніе соображенія прежней логики относительно объема понятій являлись необходимымъ слѣдствіемъ того, что существенной цѣлью ея была теорія научнаго доказательства, ученіе объ умозаключеніи. Лишь съ кантовской гносеологической точки зрѣнія можно было открыть, что формамъ сужденія соотвѣтствуетъ ровно столько же отношеній между понятіями. Этимъ открытіемъ Кантъ началъ тотъ великій переворотъ въ логикѣ, который не закончился еще и понынѣ. И это значеніе его новаго принципа не умаляется тѣмъ, что Кантъ, очевидно, невѣрно примѣнялъ его.

Въ высшей степени достойно вниманія, что при томъ ясномъ представленіи, какое Кантъ имѣлъ относительно различія задачъ логики формальной и логики гносеологической, онъ все таки считалъ возможнымъ, при отыскиваніи гносеологическихъ функцій, пользоваться въ качествѣ руководящей нити той системой сужденій, которая была построена въ формальной логикѣ. Убѣжденный въ неоспоримости формальной логики, онъ положилъ въ основаніе своего изслѣдованія о категоріяхъ таблицу сужденій въ томъ видѣ, какъ онъ ее обыкновенно излагалъ при преподаваніи логики, хотя едва ли для него могла остаться неизвѣстной та разноголосица, которая господствовала въ изложеніи ученія о сужденіи даже среди представителей школьной философіи. Эта таблица указываетъ четыре точки зрѣнія, которымъ должно быть подчинено каждое сужденіе: точки зрѣнія количества, качества, отношенія и модальности, и для каждой изъ этихъ точекъ зрѣнія—три различныя формы, одна изъ которыхъ должна заключаться въ каждомъ сужденіи. По количеству сужденіе есть или общее, или частное, или единичное; по качеству—или утвердительное, или отрицательное, или безконечное; по отношенію—или категорическое, или гипотетическое, или раздѣлительное; по модальности — или проблематическое, или ассерторическое, или аподиктическое. Изъ указанія на эти двѣнадцать возможныхъ формъ сужденія Кантъ выводитъ свою таблицу двѣнадцати категорій. Категоріи количества суть всеобщность, множество, единичность; категоріи качества—реальность, отрицаніе, ограниченіе; категоріи отношенія—принадлежность и обладаніе (субстанція и акциденція), причинность и зависимость (причина и дѣйствіе), общность (взаимодѣйствіе между дѣйствующимъ и подвергающимся дѣйствію); категоріи модальности,—возможность и невозможность, существованіе и несуществованіе, необходимость и случайность. Ясно, что связь между этими формами сужденія (если даже признать правильной систему ихъ) и этими чистыми разсудочными понятіями, которыя должны содержать дѣйствующія въ сужденіяхъ функціи соединенія, по большей части въ высшей степени шатка, произвольна и случайна. Это выполненіе одной изъ значительнѣйшихъ и плодотворнѣйшихъ мыслей Канта представляетъ въ то же время, очевидно, самую слабую изъ всѣхъ частей его философіи. Къ сожалѣнію, вліяніе этого выполненія не ограничилось одной этой частью; напротивъ, страннымъ образомъ Канту настолько понравилась эта схема категорій, что впослѣдствіи онъ полагалъ ее въ основу своего изложенія всюду, гдѣ ему нужно было дать исчерпывающую обработку какой либо проблемы. Его все возраставшій педантизмъ ясно выразился въ увѣренности, что каждый предметъ нужно разсматривать съ точекъ зрѣнія количества, качества, отношенія и модальности, взятыхъ порознь, и въ эту схему, „какъ въ Прокрустово ложе“, онъ искусственно втискивалъ свои позднѣйшія изслѣдованія—не къ выгодѣ послѣднихъ.

Итакъ, вотъ чистыя разсудочныя понятія; и ихъ обработка, которая ведется Кантомъ вполнѣ параллельно съ его обработкой чистыхъ

формъ интуицій (ибо онъ утверждаетъ апріорность первыхъ путемъ доказательства, аналогичнаго съ тѣмъ, которое онъ употреблялъ для вторыхъ, и одинаково выводитъ отсюда феноменалистическія послѣдствія) составляетъ характерную черту его критической теоріи познанія. Здѣсь понятіе апріорности употребляется тоже не въ психологическомъ смыслѣ, по которому нѣкоторыя понятія, каковы понятія субстанціальности и причинности, уже заранѣе существуютъ въ сознаніи человѣка, такъ что остается лишь правильно примѣнять ихъ при расположеніи матеріала чувственныхъ представленій. Для Канта сознаніе этихъ чистыхъ формъ мышленія, такъ же какъ сознаніе законовъ пространства и времени, составляетъ скорѣе всего лишь рефлексію надъ формами синтеза, которыя мышленіе непроизвольно примѣняетъ въ своей эмпирической дѣятельности. Доказательство это Кантъ приводитъ въ томъ отдѣлѣ Критики Чистаго Разума, который отличается наибольшей глубиной и который именно потому издавна былъ самымъ темнымъ и самымъ труднымъ. Если кто захочетъ уяснить себѣ ходъ доказательствъ въ этомъ отдѣлѣ, безъ той отчасти искусственной и запутанной терминологіи, которую установилъ для него Кантъ, то за исходный пунктъ нужно принять вопросъ, имѣвшій такое важное значеніе для собственнаго развитія Канта,—вопросъ объ *основаніи предметности* образовъ нашего чувственнаго воспріятія. Если подъ воспріятіемъ понимать расположенную по схемѣ пространства и времени совокупность ощущеній, возникающихъ въ индивидуальномъ сознаніи, а подъ опытомъ, напротивъ, сознаніе индивидуума, что при этомъ чувственномъ воспріятіи имъ совершается такое соединеніе представленій, которое имѣетъ всеобщее и необходимое значеніе, то вопросъ о *трансцендентальной дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій* гласитъ такъ: какъ воспріятіе становится опытомъ? Или, если выразиться точнѣе въ духѣ критическаго метода: что служитъ *основой* превращенія воспріятія въ опытъ? Опытъ предполагаетъ отношеніе между представляемымъ нами субъективнымъ образомъ и предметомъ; поэтому нашъ вопросъ можно формулировать еще такъ: въ чемъ состоитъ и на чемъ основывается отношеніе нашихъ воспріятій къ предметамъ? Для того, чтобы съ самаго начала не сбиться съ пути въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ, нужно себѣ уяснить, что предметность въ смыслѣ кантовскаго критицизма тожественна не съ реальностью въ ея старомъ и обычномъ значеніи, а скорѣе только съ необходимостью и общезначимостью. Поэтому только что указанный вопросъ превращается въ дальнѣйшій вопросъ: на какомъ основаніи мы можемъ быть убѣждены, что пространственно-временные синтезы ощущеній, совершающіеся въ воспріятіи единичнаго субъекта, обладаютъ всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Кантъ обнаруживаетъ самую мощную энергію своего мышленія, и въ этомъ пунктѣ онъ сильно возвышается надъ предубѣжденіемъ наивнаго реализма. Нервъ всей дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій нужно видѣть въ указаніи Канта, что общезначимость и необходимость, уже присущія воспріятію самой пространственной и временной схемы ощущеній,

опредѣляются не одной интуитивной дѣятельностью, а еще логическими отношеніями или, по выраженію Канта, правилами разсудка.

Обыкновенно говорятъ, что Кантъ интересовался лишь апріорностью пространства, времени и категорій, и никогда не обращалъ вниманія на цѣнность единичныхъ опытовъ для познанія; уже Якоби и Гербартъ упрекали въ этомъ Критику Разума. Трансцендентальная Дедукція учитъ противоположному: она стремится показать, что расположеніе ощущеній въ пространствѣ и времени имѣетъ объективное, т.е. необходимое и всеобщее значеніе лишь въ томъ случаѣ, если примѣненіе этого расположенія опредѣляется функціей мысли. Два ощущенія A и B, возникающія одно вслѣдъ за другимъ въ одномъ и томъ же индивидуальномъ сознаніи, могли бы каждымъ индивидуумомъ быть поставлены въ сознаніи въ любое пространственное и временное отношеніе, согласно законамъ эмпирическаго воспроизведенія и ассоціаціи. Если же между ними должно выступить на видъ всеобщее и необходимое отношеніе, согласно которому B всегда слѣдуетъ за A, то это возможно лишь тѣмъ путемъ, чтобы A было причиной B. Подобнымъ же образомъ, думаетъ Кантъ, всѣ пространственныя и временныя отношенія въ „способности воображенія" могли бы индивидуально перемѣщаться; фиксируются же они до степени необходимости и общезначимости лишь тѣмъ путемъ, что они располагаются сообразно съ отношеніями мысли.

Подобная же необходимость и общезначимость дѣйствительно и существуетъ въ томъ, что мы называемъ опытомъ. Мы не колеблясь сознаемъ, что тотъ порядокъ въ пространствѣ и времени, въ которомъ мы при воспріятіи располагаемъ наши ощущенія, имѣетъ всеобщее и необходимое значеніе; а вѣдь въ голыхъ ощущеніяхъ, т.е. если ихъ взять самихъ по себѣ, нѣтъ никакого основанія для такого опредѣленнаго порядка. Когда наши взоры скользятъ по отдѣльнымъ частямъ большаго предмета и послѣдовательно вносятъ эти части въ наше сознаніе, то мы все таки пребываемъ въ убѣжденіи, что эти послѣдовательно возникающія въ насъ ощущенія нужно мыслить, какъ одновременно координированныя въ пространствѣ, между тѣмъ какъ въ другихъ случаяхъ мы бываемъ менѣе твердо убѣждены въ томъ, что послѣдовательности нашихъ ощущеній (напримѣръ, при движеніи предмета) соотвѣтствуетъ также и объективная послѣдовательность во времени. Ничего другого мы не можемъ разумѣть, когда, въ противоположность движеніямъ субъективныхъ представленій, мы говоримъ о *„предметахъ"*, представляющихъ мѣрило вѣрности представленій. Предметность есть правило для расположенія ощущеній въ пространствѣ и во времени, правило, которое, согласно вышесказанному, каждый разъ заключаетъ въ себѣ примѣненіе одной изъ функцій чистаго разсудка и съ помощью котораго субъективныя соединенія представленій получаютъ объективное значеніе. Такимъ образомъ опытъ, если его подвергнуть гносеологическому анализу сводится всего только къ необходимой и общезначущей дѣятельности воспріятія; предметъ же воспріятія сводится лишь къ той опре-

дѣленности синтеза въ пространствѣ и времени, которая устанавливается разсудочнымъ понятіемъ. Такимъ образомъ предметы суть не вещи, существующія сами по себѣ, а всего только соединенія ощущеній, имѣющія, въ противоположность индивидуальной ассоціаціи, всеобщее и необходимое значеніе.

Но эти объективные синтезы выступаютъ на сцену также и въ индивидуальномъ сознаніи. Они отличаются тѣмъ, что имъ присуще такое чувство необходимости и общезначимости, котораго нельзя объяснить эмпирической ассоціаціей индивидуальнаго ума. Поэтому основы объективности можно искать только въ томъ, что въ глубочайшей основѣ индивидуальнаго сознанія дѣйствуетъ общая организація, которая доходитъ до индивидуальнаго сознанія не столько въ самой своей функціи, сколько въ ея продуктахъ. Поэтому, индивидуальное сознаніе находитъ представленіе о предметахъ, какъ нѣчто уже готовое и данное, и разсматриваетъ предметы, какъ нѣчто для себя чуждое и внѣшнее, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности-то они создаются въ сокровеннѣйшихъ мастерскихъ его собственной жизни. Такимъ образомъ для нашего мышленія предметность обусловливается *надъиндивидуальной функціей*, которая вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ и фундаментомъ для всей индивидуальной дѣятельности способности представленія, *„сознаніемъ вообще“*. Когда же Кантъ приступаетъ къ опредѣленію этой функціи, названной такъ въ Пролегоменахъ, то тотчасъ же обнаруживается, что существеннѣйшей чертой ея должно быть единство мыслительнаго акта. Всѣ предметы суть синтезы ощущеній, но, какъ таковые, они всегда представляютъ объединеніе многообразнаго, и если это многообразное заключается въ ощущеніяхъ, то, съ другой стороны, объединеніе есть функція чистыхъ формъ интеллекта. Такимъ образомъ пространство и время, съ одной стороны, и категоріи, съ другой, являются для многообразія ощущеній формами объединенія, имѣющаго необходимое и всеобщее значеніе, т. е. при соединеніи ощущеній они служатъ тѣми самыми принципами, которые устанавливаютъ объективность. Но весь этотъ „трансцендентальный синтезъ многообразнаго“ мыслимъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, что въ основаніи его лежитъ абсолютное единство, въ которомъ и сравнительно съ которымъ различное и познается, какъ различное, и приводится въ соотношенія другъ съ другомъ. Это абсолютное единство, конечно, не можетъ состоять ни въ опредѣленномъ содержаніи мышленія, ни въ одной изъ частныхъ формъ мышленія, а лишь въ той, самой общей формѣ, которая, въ видѣ всегда остающагося тожественнымъ съ самимъ собой акта, „мыслю я“, не только сопровождаетъ всѣ безъ исключенія представленія, но даже впервые-то и дѣлаетъ ихъ возможными. Такимъ образомъ глубочайшее основаніе вышеупомянутой надъиндивидуальной организаціи состоитъ именно въ этомъ *„чистомъ самосознаніи“*, которое Кантъ обозначаетъ именемъ *«трансцендентальной апперцепціи»*.

Такимъ образомъ въ этомъ то сознаніи вообще и лежитъ основа общезначимости и необходимости опыта. Категоріи же суть не что иное,

какъ только частныя формы того синтеза; который производится трансцендентальной апперцепціей для того, чтобы привести многообразіе ощущеній къ единству мысли; а исключительно этимъ единствомъ и обосновывается необходимость и общезначимость расположенія ощущеній въ пространствѣ и времени. Міромъ предметовъ такимъ образомъ служитъ продуктъ надъиндивидуальной организаціи, которая дѣйствуетъ въ насъ, взятыхъ порознь, какъ опытъ. Если индивидуумъ произвольно, по законамъ ассоціаціи, создастъ изъ матеріала своихъ воспріятій новыя сопоставленія, то эту дѣятельность называютъ воображеніемъ, природа котораго у индивидуума всегда отличается воспроизводительнымъ характеромъ. И такъ какъ трансцендентальная апперцепція съ помощью схемы пространства и времени путемъ объединительной функціи категорій самобытно создаетъ изъ ощущеній предметы, то она заслуживаетъ названія *продуктивнаго воображенія.*

Такова — „Коперниковская точка зрѣнія", открытіе которой Кантъ приписывалъ себѣ и которая необходима для того, чтобы сдѣлать понятнымъ отнесеніе нашихъ представленій къ предметному міру. Единственное условіе, при которомъ могутъ быть апріорныя понятія о предметахъ, заключается въ томъ, что предметы нашего познанія — не вещи въ себѣ, а явленія. Если бы наша познавательная дѣятельность имѣла дѣло съ вещами въ себѣ, то наши понятія никогда не могли бы имѣть всеобщаго и необходимаго значенія для нихъ. Если бы эти понятія пріобрѣтались отъ самихъ вещей, путемъ опыта въ обычномъ значеніи этого слова, то они были бы апостеріорными; если бы они являлись изъ насъ, какъ прирожденныя идеи, ихъ реальное значеніе всегда оставалось бы непонятнымъ. Эмпиризмъ и раціонализмъ одинаково неспособны объяснить апріорное познаніе предметовъ; это можетъ сдѣлать только трансцендентальная философія, именно, — показавъ, что категоріи имѣютъ всеобщее и необходимое значеніе для всякаго опыта, такъ какъ самъ-то опытъ и возникаетъ впервые только посредствомъ категорій. Но то, что возникаетъ такимъ путемъ, состоитъ не въ предметахъ, существующихъ сами по себѣ, но въ предметахъ, возникшихъ въ видѣ синтезовъ представленій въ упомянутомъ „сознаніи вообще", т. е. въ явленіяхъ. Если же человѣческое познаніе имѣетъ дѣло лишь съ явленіями, то само собой понятно, что относительно нихъ существуютъ апріорныя понятія; вѣдь въ видѣ явленій вещи существуютъ въ насъ самихъ, а тогда уже тотъ способъ, какимъ многообразіе ощущенія объединяется въ нашемъ сознаніи, предшествуетъ самимъ явленіямъ въ качествѣ ихъ интеллектуальной формы. Природа, какъ система вещей въ себѣ, никогда не могла бы вылиться въ всеобщее и необходимое познаніе, но природа, представляющая продуктъ нашей собственной организаціи, т. е. міръ явленій, можетъ быть a priori понята со стороны ея всеобщихъ законовъ, ибо сами-то эти законы суть не что иное, какъ чистыя формы нашей организаціи.

Это ученіе Канта есть раціонализмъ, поскольку оно утверждаетъ

и устанавливаетъ апріорное познаніе посредствомъ формъ человѣческаго ума; оно есть эмпиризмъ, поскольку оно ограничиваетъ это познаніе опытомъ и данными въ немъ явленіями; оно есть идеализмъ, поскольку учитъ, что мы познаемъ лишь міръ нашихъ представленій; оно есть реализмъ, такъ какъ оно утверждаетъ, что этотъ міръ нашихъ представленій есть явленіе, т. е. усвоеніе, хотя и не отраженіе, нашимъ умомъ дѣйствительнаго міра. Всѣ эти характеристики соединяются въ ученіи Канта подъ именемъ *трансцендентальнаго феноменализма*, чѣмъ указывается, что для индивидуальнаго ума міръ объектовъ есть продуктъ надъиндивидуальной организаціи, которая, однако, не противостоитъ этому уму, какъ что-то чуждое, а напротивъ, образуетъ основу его собственной жизни. Поэтому и для Канта имѣетъ смыслъ ходячее опредѣленіе, что истинность мышленія заключается въ его соотвѣтствіи съ предметами; но только этими предметами могутъ быть уже не вещи въ смыслѣ наивнаго реализма, а лишь представленія высшаго рода. Для субъективнаго ума истина заключается въ соотвѣтствіи между представленіемъ индивидуальнымъ и надъиндивидуальнымъ.

Вполнѣ извинительно, что этотъ результатъ критицизма при своемъ появленіи былъ смѣшиваемъ съ ученіемъ Бёркли; но, точно также, вполнѣ правъ былъ и Кантъ, принимая энергичныя мѣры противъ этого смѣшенія, ибо въ то время, какъ Бёркли отрицаетъ всякую реальность у тѣлеснаго міра, Кантъ безусловно признаетъ ее и, съ своей стороны, лишь утверждаетъ, что все, что мы знаемъ объ этихъ тѣлахъ путемъ воспріятія и мышленія, имѣетъ свое основаніе въ организаціи нашего ума и потому есть лишь способъ ея проявленія; и въ то время, какъ Беркли признавалъ метафизическую субстанціальность индивидуальнаго духа и, вслѣдствіе этого, допускалъ сообщеніе единичнымъ умамъ божественнаго процесса представленія, Кантъ, путемъ распространенія феноменализма также и на внутреннее чувство, совершенно освобождается отъ этого метафизическаго спиритуализма и разсматриваетъ эмпирическое самосознаніе, тоже не какъ реальную сущность, а только какъ явленіе. Въ этомъ смыслѣ во второмъ изданіи Критики Разума онъ далъ „Опроверженіе идеализма“, вполнѣ соотвѣтствующее всему его ученію; въ этомъ опроверженіи онъ доказываетъ, что индивидуальное самосознаніе вмѣсто того, чтобы лежать въ основѣ представленія о внѣшнемъ мірѣ, какъ это думали Декартъ и Беркли, напротивъ — само становится возможнымъ только на почвѣ развившагося представленія о внѣшнихъ предметахъ; что, такимъ образомъ, какъ относительно психологическаго генезиса, такъ и относительно гносеологическаго обоснованія функція внѣшняго чувства предшествуетъ функціи чувства внутренняго.

Такимъ образомъ трансцендентальная эстетика оказывается лишь введеніемъ къ аналитикѣ. Въ первой дѣло идетъ о познаваемыхъ чистой математикой законахъ пространства и времени, поскольку они аподиктичны и имѣютъ всеобщее значеніе для всего чувственнаго міра. Во второй же указывается на то, что весь міръ нашего опыта возникаетъ

лишь черезъ взаимодѣйствіе чувствительности и разсудка, и что только-что упомянутое особое примѣненіе синтеза къ пространству и времени получаетъ объективное значеніе лишь потому, что этимъ примѣненіемъ уже управляетъ функція чистаго разсудка, т. е. категорія. Оба источника познанія: чувствительность и разсудокъ, которые Кантъ такъ рѣзко обособилъ, обнаруживаютъ свою внутреннюю связь и свое общее происхожденіе отъ неизвѣстнаго намъ корня тѣмъ, что они въ тѣснѣйшемъ единеніи работаютъ надъ однимъ и тѣмъ же матеріаломъ ощущеній, и что отношенія, устанавливаемыя чувственнымъ синтезомъ, обусловливаются отношеніями, создаваемыми синтезомъ, возникающимъ изъ понятій. Стремясь къ такому согласованію разнородныхъ функцій, Кантъ устанавливаетъ между ними, въ качествѣ психологическаго промежуточнаго звена, аналогію между отношеніями, свойственными категоріямъ, и извѣстными отношеніями времени, которую онъ называетъ *„схематизмомъ чистыхъ разсудочныхъ понятій“*. Напримѣръ, постоянная одновременность ощущеній стоитъ въ искони ясномъ для нашей мысли отношеніи къ категоріи субстанціальности, а постоянная послѣдовательность ощущеній — къ категоріи причинности. Между тѣмъ какъ Юмъ, впервые открывшій эти отношенія (по крайней мѣрѣ, касательно только-что приведенныхъ примѣровъ), понималъ ихъ исключительно, какъ продукты механизма индивидуальной ассоціаціи, Кантъ, напротивъ, видитъ въ этомъ совпаденіи чувственныхъ отношеній и отношеній понятій истинную функцію трансцендентальнаго воображенія; а такъ какъ и временная схема, и формы мышленія встрѣчаются вмѣстѣ въ дѣятельности внутренняго чувства, то, по его мнѣнію, чрезъ это становится понятнымъ, что трансцендентальная способность сужденія подводитъ пространственно-временные образы подъ чистыя разсудочныя понятія, и что логическія правила категорій этимъ путемъ примѣняются къ міру чувственныхъ воспріятій. Ученіе Канта о времени является здѣсь необходимымъ промежуточнымъ членомъ во всемъ его психологически-гносеологическомъ построеніи. Время, какъ чистая форма внутренняго чувства, служитъ, съ одной стороны, трансцендентальнымъ условіемъ также и для всѣхъ явленій внѣшняго чувства, а съ другой, какъ всеобщая схема, оно служитъ и для примѣненія категорій. Такимъ образомъ, время посредствуетъ соединенію функцій чувствительности и разсудка и дѣлаетъ вполнѣ понятнымъ, что изъ подведенія явленій подъ категоріи возникаютъ общія положенія, имѣющія для всей области явленій значеніе апріорныхъ законовъ.

Вслѣдъ за этимъ Кантъ развиваетъ *основоположенія чистаго разсудка*. Они заключаютъ въ себѣ то, что онъ называетъ чистымъ естествознаніемъ, т. е. аксіомы, которыя лежатъ въ основаніи всякаго опыта, и сами не могутъ быть установлены съ помощью опыта: онѣ не только подчиняютъ себѣ всѣ частные законы природы, какъ отдѣльныя примѣненія этихъ аксіомъ къ эмпирическимъ предметамъ, но въ дѣйствительности даже впервые и обосновываютъ ихъ. Каждое изъ этихъ основоположеній не содержитъ въ себѣ ничего иного, кромѣ

того положенія, что соотвѣтствующая категорія или классъ категорій долженъ найти себѣ примѣненіе къ каждому явленію. Такъ точка зрѣнія количества даетъ ту общую *аксіому интуиціи*, что всѣ явленія по своей интуиціи суть экстенсивныя величины. Такъ, изъ точки зрѣнія качества возникаетъ основоположеніе *антиципаціи воспріятія*, гласящее, что во всѣхъ явленіяхъ то объективное, что составляетъ предметъ ощущеній, есть интенсивная величина, т. е. имѣетъ степень. Съ точекъ же зрѣнія модальности получаются *постулаты эмпирическаго мышленія*, которые устанавливаютъ такія опредѣленія понятій: возможно то, что по своей интуиціи и по своему понятію соотвѣтствуетъ формальнымъ условіямъ опыта; дѣйствительно то, что связано съ матеріальными условіями опыта, т. е. съ ощущеніемъ; наконецъ, необходимо то, связь чего съ дѣйствительностью опредѣлена соотвѣтственно общимъ условіямъ опыта. Но наибольшую важность среди этихъ основоположеній чистаго разсудка представляютъ, безъ сомнѣнія, *аналогіи опыта*, которыя возникаютъ изъ подчиненія всѣхъ явленій категоріямъ отношеній. Примѣненіе къ явленіямъ категоріи субстанціальности даетъ въ качествѣ первой аналогіи „основоположеніе о постоянствѣ субстанціи", согласно которому при всякой перемѣнѣ явленій субстанція остается постоянной и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается. Изъ подведенія всѣхъ явленій подъ категорію причинности слѣдуетъ, въ качествѣ второй аналогіи, „основоположеніе о послѣдовательности во времени по закону причинности", гласящее, что всѣ измѣненія совершаются по закону связи причины съ дѣйствіемъ. Категорія общности въ своемъ примѣненіи къ явленіямъ создаетъ въ качествѣ третьей аналогіи „основоположеніе одновременности по закону взаимодѣйствія", согласно которому всѣ субстанціи, поскольку онѣ могутъ быть воспринимаемы, какъ вмѣстѣ существующія въ пространствѣ, находятся въ полномъ взаимодѣйствіи. Эти аналогіи заключаютъ въ себѣ не больше и не меньше, *какъ основоположенія метафизики міра опыта*; онѣ учатъ, что по законамъ нашей умственной организаціи всякій опытъ долженъ являться намъ, какъ система пространственныхъ субстанцій, состоянія которыхъ находятся въ отношеніи взаимной причинности. Въ этихъ-то аналогіяхъ впервые и развивается во всѣхъ отдѣльныхъ подробностяхъ ученіе о томъ, что природа, какъ система порядка и закономѣрности, относительно которой мы обыкновенно увѣрены, будто бы мы ее воспринимаемъ въ себя, какъ что-то чуждое намъ, въ дѣйствительности построена по плану закономѣрнаго употребленія функцій нашего разсудка. Такимъ-то путемъ Кантъ и доказалъ, что въ силу нашей организаціи мы должны созерцать міръ въ интуиціи и мыслить его въ такой связи его частей, какъ это и происходитъ, совершенно независимо отъ того, существуетъ-ли онъ внѣ нашего ума въ такомъ же видѣ, какъ и въ умѣ, (о чемъ мы не можемъ сказать ничего рѣшительнаго и что даже насъ совсѣмъ не касается).

Найденныя и выведенныя такимъ путемъ основоположенія чистаго

разсудка заключаютъ въ себѣ слѣдовательно метафизику, т. е. апріорное разсудочное познаніе міра явленій. Но для своего примѣненія къ опытнымъ наукамъ они нуждаются еще въ одномъ дополненіи. Если опытъ создается лишь черезъ совмѣстное дѣйствіе чувствительности и разсудка, то предметъ опыта, т. е. природа, a priori подчиняется опредѣленнымъ законамъ, именно, чистымъ формамъ чувствительности и разсудка. Примѣненіе же этихъ формъ оказалось обусловленнымъ схематизаціей времени; и такимъ образомъ въ основоположеніяхъ чистаго разсудка уже заключается связь обоихъ принциповъ. Но такъ какъ всѣ явленія носятъ чувственный характеръ, то для нихъ, сверхъ того, должно имѣть значеніе также еще и особое законодательство пространства и времени, т. е. законы математическіе. Такъ какъ таблица категорій имѣетъ значеніе законченной системы, то указанными двѣнадцатью основоположеніями уже сполна исчерпывается область того, что мы знаемъ и можемъ знать объ опытѣ съ помощью однихъ лишь апріорныхъ понятій. Лишь математическое знаніе впервые привноситъ въ эту апріорную метафизику явленій еще интуитивный элементъ. Безъ этого элемента немыслима связь между только-что указанными высшими основоположеніями и единичными опытами, и вмѣстѣ съ тѣмъ неосуществимо подведеніе послѣднихъ подъ первыя. Психологическое построеніе, которое Кантъ кладетъ въ основаніе своей теоріи познанія, даетъ формамъ чувствительности видъ необходимаго промежуточнаго звена между матеріаломъ ощущеній и чистыми формами мышленія; и поэтому для него математика есть посредствующее звено, при помощи котораго нашъ опытъ, касающійся природы, можетъ быть отнесенъ къ этимъ чистымъ основоположеніямъ. Поэтому Кантъ объявляетъ, что всякое ученіе о природѣ заключаетъ въ себѣ лишь столько знанія (т. е. знанія въ собственномъ смыслѣ слова или апріорнаго знанія), насколько въ немъ содержится математика. Здѣсь обнаруживается, какъ Кантъ путемъ критической работы создалъ для себя возможность употреблять математическіе принципы натурфилософіи совершенно въ смыслѣ Ньютона — съ той лишь разницей, что для Ньютона природа есть абсолютная реальность, а для Канта — явленіе, создавшееся въ организаціи человѣческаго ума, что пространство и время у перваго устанавливаютъ возможность міра реальнаго, а у второго — возможность міра представленій. *Такимъ образомъ для Канта метафизика явленій или натурфилософія простирается настолько, насколько существуетъ математическое изученіе явленій*; гдѣ оно прекращается, тамъ уже нѣтъ больше никакого апріорнаго знанія, а есть лишь собраніе фактовъ. Въ послѣднемъ положеніи находятся явленія внутренняго чувства. Въ области психическихъ фактовъ нѣтъ ни поддающагося измѣренію опредѣленія единичныхъ фактовъ, ни (вслѣдствіе этого) опредѣленія ихъ отношеній и законовъ, которое можно было бы формулировать математически. Поэтому не существуетъ *метафизики душевной жизни*, даже въ томъ ограниченномъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ метафизику

Критика Разума. Такъ какъ, согласно взглядамъ Канта, въ то же время совершенно невозможна и раціональная психологія, въ старомъ смыслѣ этого слова, т. е. ученіе о душѣ, какъ о вещи въ себѣ, то за *психологіей* остается лишь характеръ науки описательной, и въ ней совершенно отсутствуетъ характеръ науки объяснительной. Взглядъ Канта на задачу опытныхъ наукъ, при его стремленіи къ апріоризму, находится вполнѣ подъ вліяніемъ принципа Ньютона, согласно которому точность и истинную научность можно найти лишь тамъ, гдѣ существуетъ правильное подведеніе опыта подъ a priori установленные законы. Но это требованіе можетъ быть выполнено въ строжайшемъ смыслѣ слова лишь тамъ, гдѣ апріорный элементъ заключается въ математическихъ дедукціяхъ, а эмпирическій въ измѣримыхъ величинахъ, такъ что соотвѣтствіе между тѣмъ и другимъ можетъ непосредственно получить характеръ интуитивности и очевидности. Этого естественно-научнаго идеала не можетъ достигнуть психологія; поэтому Кантъ и заявляетъ, что она никогда не пріобрѣтетъ характера точности.

На этомъ основаніи „Метафизическіе принципы естествознанія — Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" трактуютъ только о внѣшней природѣ, о явленіяхъ въ пространствѣ, *о тѣлесномъ мірѣ*. Задача ихъ заключается въ изслѣдованіи того, какія слѣдствія вытекаютъ изъ основоположеній чистаго разсудка и изъ математическаго законодательства для нашей основанной на опытѣ теоріи тѣлеснаго міра. Дѣло такимъ образомъ сводится къ тому, чтобы до извѣстной степени подчинить этой системѣ апріорныхъ законовъ то, что обнаруживаетъ опытъ въ тѣлесномъ мірѣ. Но всѣ частные законы природы, устанавливаемые физикой, касаются законосообразныхъ измѣненій въ тѣлесномъ мірѣ; каждый законъ есть законъ событій природы. А такъ какъ тѣла суть не что иное, какъ явленія въ пространствѣ, то, значитъ, всякое событіе, происходящее во внѣшней природѣ, есть пространственное измѣненіе, т. е. *движеніе*. Вслѣдствіе этого движеніе оказывается центральнымъ понятіемъ въ нашемъ пониманіи природы, такъ какъ въ его измѣреніи и въ его математическомъ опредѣленіи необходимо бываетъ какъ признакъ пространства, такъ и признакъ времени; поэтому философія природы Канта получаетъ видъ *выведеннаго изъ понятій и изъ математики апріорнаго ученія о движеніи*. Въ своемъ изложеніи Кантъ пользуется схемой таблицы категорій, подраздѣляя, согласно четыремъ точкамъ зрѣнія категорій, свою философію природы на форономію, динамику, механику и феноменологію. Понятіе движенія Кантъ и здѣсь, также какъ и въ статейкѣ 1758 г., опредѣляетъ какъ отношеніе, какъ измѣненіе разстоянія между двумя точками. Отсюда онъ выводитъ первыя основоположенія относительно соединимости движеній или принципы той дисциплины, которую теперь называютъ кинематикой, обращая особое вниманіе на то слѣдствіе, что коль скоро что нибудь во вселенной приходитъ въ движеніе, то уже ничто не можетъ оставаться въ абсолютномъ покоѣ. То, что находится

въ движеніи, мы называемъ матеріей, но ея существованіе въ видѣ наполненія пространства, нужно разсматривать, не какъ нахожденіе въ пространствѣ какого-то вещества, а скорѣе, какъ продуктъ основныхъ силъ, которыя въ различной мѣрѣ поддерживаютъ взаимное равновѣсіе. Это *динамическое объясненіе природы* стоитъ въ одинаково рѣзкомъ противорѣчіи и съ атомизмомъ, и съ философіей корпускулярной. Безконечная дѣлимость пространства, господствующаго надъ всей сущностью тѣлъ, дѣлаетъ невозможнымъ допущеніе атомовъ. Различныя состоянія аггрегатовъ, для объясненія которыхъ главнымъ образомъ и пользуются атомизмомъ, объясняются скорѣе различнымъ количественнымъ отношеніемъ двухъ противоположныхъ силъ, притягательной и отталкивательной, которыя лишь въ своемъ взаимодѣйствіи образуютъ матерію. Если кантовское пониманіе природы имѣетъ въ этомъ отношеніи характеръ динамическій, такъ какъ считаетъ основной причиной матеріальнаго явленія отношеніе между силами, то въ своемъ ученіи о причинахъ измѣненія оно отличается строго-механическимъ характеромъ. Въ природѣ, какъ въ мірѣ пространственныхъ явленій, причину пространственнаго движенія всегда можно видѣть лишь въ другомъ пространственномъ движеніи. Всякая зависимость тѣлеснаго измѣненія отъ какихъ-либо непространственныхъ процессовъ противорѣчила бы законосообразной связи въ природѣ, т. е. функціи нашего чистаго разсудка; поэтому въ точномъ естествознаніи всѣ попытки телеологическихъ объясненій составляютъ абсурдъ. Надъ всѣмъ теченіемъ измѣненія тѣлъ господствуютъ лишь механическіе законы неизмѣняемости субстанціи и силы и равенства дѣйствія съ противодѣйствіемъ. Всѣ представленія, которыя мы имѣемъ объ этомъ измѣненіи, основываются лишь на томъ, что мы можемъ мыслить явленія, какъ возможныя, констатировать ихъ, какъ дѣйствительныя, и понимать ихъ, какъ необходимыя. Но хотя нашъ опытъ и совокупность математическо-физическихъ законовъ даютъ намъ на это право, все же наше понятіе движенія заставляетъ насъ всегда при этомъ дѣлать предпосылку, которую мы не можемъ ни констатировать путемъ опыта, ни доказать съ помощью интуицій или понятій: это — предпосылка о пустомъ пространствѣ. Опытъ показываетъ намъ только заполненное пространство, ибо воспринимать мы можемъ лишь то, что дѣйствуетъ на наши чувства, а дѣйствуютъ на нихъ лишь силы, заполняющія пространство. Для того, чтобы вообще представить себѣ возможность движенія несмотря на механическое понятіе непроницаемости, приходится допускать пустое пространство; и законы Ньютона доказываютъ даже, что величина пустого пространства представляетъ фактически дѣйствующій коэффиціентъ, опредѣляющій интенсивность дѣйствія силъ. Въ этомъ заключается старая загадка, касающаяся дѣйствія на разстояніи, которую Лейбницъ и Ньютонъ хотѣли разрѣшить столь различнымъ образомъ. Въ предѣлахъ своего пониманія природы Кантъ и здѣсь остается на точкѣ зрѣнія Ньютона, но прибавляетъ, что пустое пространство есть лишь предпосылка, необходимая для нашихъ част-

ныхъ естественно-научныхъ объясненій, но которая никогда не можетъ быть объектомъ познанія. Въ философіи природы пустое пространство есть вещь въ себѣ, т. е. оно есть предѣльное понятіе этой философіи; оно заключаетъ въ себѣ сознаніе того, что для нашего пониманія природы должно быть предположено еще нѣчто, чего мы не знаемъ и что не поддается описанію ни съ помощью интуицій, ни съ помощью понятій.

Такимъ образомъ кантовская философія природы заканчивается тѣмъ, что снова примыкаетъ къ феноменалистическому основанію, на которомъ она построена, и вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ, что какъ только чистыя формы познанія, построеннаго посредствомъ чувствъ и понятій, прилагаются къ какому-нибудь эмпирическому предмету, напримѣръ, къ движенію, то въ нихъ тотчасъ обнаруживаются намеки на ту невѣдомую реальность, безъ которой для насъ оставалось бы непонятно все находимое нами для этихъ формъ содержаніе. Положеніе Канта въ исторіи феноменализма только здѣсь становится вполнѣ ясно, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно необыкновенно запутано. Трансцендентальная аналитика привела къ заключенію, что не только чувственныя качества и пространственныя формы, какъ это утверждалось уже раньше, не только временныя формы, какъ доказывала трансцендентальная эстетика, но также и мыслимыя въ понятіяхъ отношенія, которыя разсудокъ создаетъ для всего этого матеріала, суть исключительно функціи человѣческаго ума. Существующая въ нашей головѣ картина міра со всѣмъ ея содержаніемъ и всѣми ея формами есть продуктъ нашей организаціи, продуктъ, возникновеніе котораго изъ этой организаціи носитъ характеръ необходимости и общезначимости, и изъ котораго невозможно вывести никакихъ заключеній относительно того міра, который какъ бы противостоитъ этой организаціи. Въ этомъ открытіи Канта, сохраняющемъ свое значеніе даже и въ томъ случаѣ, если измѣнятся или будутъ устранены отдѣльныя формы доказательства этого вывода — въ немъ есть нѣчто подобное Колумбову яйцу. Что все познаніе міра можетъ заключать въ себѣ не міръ въ дѣйствительности, а лишь міръ въ представленіи, и что поэтому оно можетъ существовать лишь подъ условіемъ организаціи самой дѣятельности представленія, это—собственно говоря—заурядная истина, и удивительно лишь то, что въ исторіи человѣческаго знанія необходима была гигантская работа кантовскаго мышленія для того, чтобы ввести ее въ общее сознаніе.

Въ кантовскихъ опредѣленіяхъ и формулированіяхъ понятій ученіе объ *абсолютномъ феноменализмѣ* человѣческаго знанія устанавливается именно съ помощью его теоріи опыта. Въ дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій обнаружилось, что эти понятія суть синтетическія формы, въ которыхъ путемъ трансцендентальной апперцепціи матеріалъ чувственныхъ ощущеній превращается въ предметы. Изъ этого тотчасъ слѣдуетъ, что категоріи имѣютъ смыслъ лишь постольку, поскольку есть на лицо матеріалъ, многообразіе котораго нуждается въ объединеніи.

Синтетическая форма, взятая безъ того, что должно быть соединено въ этой формѣ, есть пустая абстракція. Во-вторыхъ, какъ дедукція, такъ и ученіе о схематизмѣ чистыхъ разсудочныхъ понятій показали, что производимый понятіями синтезъ матеріала представленій можетъ наступить лишь при посредствѣ чувственнаго синтеза. Такимъ образомъ доказано, что категоріи функціонируютъ лишь, какъ формы связи для міра, который устраивается въ видѣ чувственныхъ представленій. Безъ интуицій эти понятія не имѣютъ содержанія, какъ, съ другой стороны, интуиціи однѣ, безъ связи, устанавливаемой понятіями—„слѣпы", т. е. не имѣютъ значенія для познанія. Такимъ образомъ всякое приложеніе категорій обусловливается интуиціей. Но такъ какъ мы, люди, обладаемъ лишь чувственной интуиціей, то для насъ категоріи имѣютъ значеніе лишь въ той мѣрѣ, въ какой они относятся къ міру нашего чувственнаго опыта. Согласно психологически-гносеологическимъ взглядамъ Канта феноменальность чистыхъ формъ разсудка зависитъ не отъ нихъ самихъ, а скорѣе, отъ того, что ихъ приложеніе всегда предполагаетъ въ видѣ своего условія интуитивный матеріалъ. Сами по себѣ категоріи были бы вполнѣ приложимы и къ другому содержанію представленій, лишь бы только оно имѣло интуитивный характеръ. Но такъ какъ мы, люди, не обладаемъ никакой интуиціей, кромѣ чувственной, то вслѣдствіе этого для насъ употребленіе категорій ограничивается чувственнымъ міромъ,—а такимъ міромъ, согласно ученію трансцендентальной эстетики, служитъ лишь міръ явленій. Итакъ, вслѣдствіе того, что мы обладаемъ исключительно лишь чувственной интуиціей, пользованіе категоріями внѣ міра явленій представляется невозможнымъ. Если бы мы обладали другой формой интуиціи, то можно думать, что категоріи оказались бы приложимыми также и къ этой формѣ, съ помощью схематизма, подобнаго тому, какимъ здѣсь является схематизмъ времени.

У насъ нѣтъ другого рода интуиціи, кромѣ интуиціи чувственной. Но нѣтъ никакого основанія полагать, что онъ вообще невозможенъ, что не можетъ быть другихъ существъ, которымъ былъ бы присущъ такой иной родъ интуиціи. Съ другой стороны, въ области теоріи не представляется никакихъ поводовъ допускать существованіе такого иного рода интуиціи у другихъ существъ; поэтому понятіе интуиціи нечувственной совершенно проблематично, т. е., если разсматривать вопросъ теоретически, нѣтъ основанія ни допускать его, ни отрицать.

Но въ очень тѣсной связи съ этимъ понятіемъ нечувственной интуиціи находится понятіе *вещи въ себѣ*; и вслѣдствіе этой связи ученіе Канта въ этомъ высшемъ пунктѣ своей теоретической части пріобрѣло совершенно особыя трудности. Если припомнить общій критерій, давшій руководящую нить его объясненію и оправданію апріорности какъ математическихъ законовъ, такъ и чистыхъ основоположеній разсудка, то этотъ критерій основывался на томъ, что мы можемъ имѣть общезначущее и необходимое познаніе лишь того, что мы сами же создаемъ подъ вліяніемъ внутренней организаціи нашего ума; но такимъ

продуктомъ служитъ не особое содержаніе ощущеній, а только общія формы опыта—пространство, время и категоріи. Мы a priori узнаемъ лишь то, что сами же создаемъ согласно съ организаціей нашего ума; поэтому мы лишь въ томъ случаѣ могли бы a priori познавать вещи въ себѣ, если бы мы же сами создавали ихъ. Апріорное познаніе міра въ себѣ возможно лишь для его творца. Притязаніе на апріорное познаніе вещей въ себѣ было бы тожественно съ притязаніемъ творить ихъ. То, что мы творимъ, есть лишь способъ нашего представленія о вещахъ, т. е. ихъ явленіе; и мы дѣйствительно обладаемъ апріорнымъ познаніемъ міра явленій. Такимъ-то образомъ положительный и отрицательный результатъ Критики Разума взаимно обусловливаютъ другъ друга. Апріоризмъ возможенъ лишь, какъ феноменализмъ.

Но если нѣтъ познанія вещей въ себѣ, то какимъ же образомъ выходитъ то, что мы вообще представляемъ ихъ себѣ и, имѣя ихъ въ виду, называемъ міръ нашихъ представленій, въ отличіе отъ вещей въ себѣ, міромъ явленій? Этотъ вопросъ, который Кантъ разбираетъ въ отдѣлѣ „Объ основаніяхъ дѣленія всѣхъ предметовъ на феномены и ноумены" при переходѣ отъ Трансцендентальной Аналитики къ Діалектикѣ, представляетъ очагъ всѣхъ тѣхъ противорѣчій, которыя можно было найти въ Критикѣ Чистаго Разума и затѣмъ въ цѣлой системѣ Канта; и это—потому, что именно въ разрѣшеніи этого вопроса соединились различныя теченія мысли, получившія у Канта свое развитіе, и еще — потому, что изложеніе Канта не подавляетъ ни одного изъ руководившихъ имъ мотивовъ, въ пользу какого-нибудь другого, но вмѣстѣ съ тѣмъ не приводитъ къ ихъ окончательному примиренію. Именно, если твердо стоять на чисто гносеологической точкѣ зрѣнія, то изъ предыдущаго изложенія уже ясно, что хотя и не запрещается, но также и не представляется ни малѣйшаго повода допускать внѣ дѣятельности представленій еще особое существованіе вещей въ себѣ. Уже тѣ понятія, которыми мы пользуемся, допуская его (напримѣръ, понятіе вещи и реальности), суть категоріи, слѣдовательно, опять-таки имѣютъ значеніе, въ собственномъ смыслѣ слова, лишь чрезъ посредство интуицій для міра опыта и, строго говоря, совсѣмъ не могутъ быть прилагаемы къ тому, что находится внѣ представленій; поэтому оно остается вполнѣ неизвѣстнымъ *X*, для котораго не имѣетъ значенія какъ ни одна изъ нашихъ интуицій, такъ и ни одно изъ нашихъ понятій. Какъ нѣтъ двери, черезъ которую внѣшній міръ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ самъ по себѣ, могъ бы „войти" въ представленія, точно такъ же нѣтъ и той двери, черезъ которую дѣятельность представленія могла бы выйти за предѣлы своего собственнаго круга и постигнуть такой внѣшній міръ. Вслѣдствіе этого понятіе вещи въ себѣ становится шаткимъ. Для чисто-теоретическаго анализа существуютъ лишь представленія, различное содержаніе которыхъ образуется согласно различнымъ категоріямъ, и въ которыхъ то, что мы называемъ вещью, заключаетъ въ себѣ лишь всеобщую и необходимую связь по категоріи

субстанціальности. Такова одна изъ тенденцій кантовскаго мышленія; и она выражается въ томъ, что онъ объявляетъ совершенно лишеннымъ основанія то дѣленіе всѣхъ предметовъ на феномены и ноумены, которое онъ самъ, въ единомысліи съ Лейбницемъ, излагалъ въ своей диссертаціи. Все, что мы называемъ предметами, есть явленіе въ томъ смыслѣ, что представляетъ продуктъ нашей дѣятельности представленія; и каждый изъ этихъ предметовъ есть объектъ лишь потому, что онъ одновременно представляется интуиціей и разсудкомъ. Если же хотятъ называть тотъ способъ, какимъ мы въ научной теоріи мыслимъ, согласно съ чистыми понятіями, данную въ опытѣ связь явленій, міромъ умопостигаемымъ, а тотъ непосредственный опытъ, съ которымъ имѣетъ дѣло обычное сознаніе, міромъ чувственнымъ, то противъ этого, конечно, ничего нельзя возразить; но нужно помнить, что объектомъ того и другого знанія служитъ всегда только опытъ, и что оба знанія составляютъ лишь необходимый и законосообразный способъ представленія о томъ, что доставляется опытомъ. Для насъ нѣтъ ноуменовъ, въ смыслѣ вещей въ себѣ, познаваемыхъ разсудкомъ помимо интуиціи. Напротивъ, представленіе предмета самого по себѣ является скорѣе внутреннимъ противорѣчіемъ. Предметы существуютъ лишь въ дѣятельности представленія, а не внѣ ея. Неизвѣстное X навязывается нашей мысли лишь тѣмъ путемъ, что общая функція опредмечиванія, безъ которой нѣтъ сознанія, сама признается за вещь, за нѣчто, существующее внѣ представленія. Вещь въ себѣ есть гипостазированный коррелатъ той синтетической функціи, которая составляетъ общую сущность категорій. Старая раціоналистическая метафизика состоитъ въ томъ, что законы нашего разсудка, значеніе которыхъ для нашего опыта несомнѣнно, но въ то же время и ограниченно имъ, принимаются за законы міра, стоящаго внѣ разсудка; но и самое предположеніе этого міра, съ чисто теоретической точки зрѣнія, возможно лишь потому, что общая синтетическая функція предметности, противопоставляемой нашимъ представленіямъ, гипостазируется въ видѣ міра въ себѣ.

Но этимъ соображеніямъ противорѣчитъ вторая тенденція кантовскаго мышленія. Предположеніе міра сверхчувственнаго и сверхопытнаго, въ теоретическомъ отношеніи не объяснимое и не примѣнимое, но также и не опровержимое, у самого Канта обосновывалось нравственнымъ сознаніемъ. Но въ Критикѣ Чистаго Разума онъ не могъ прямо изложить, но лишь намекнулъ на этотъ практическій мотивъ своего убѣжденія. Однако, все же этотъ мотивъ оказалъ вліяніе на его взгляды на вещь въ себѣ. Находясь всецѣло подъ его вліяніемъ, Кантъ отклонился отъ чисто теоретическаго вывода, что для нашего знанія не существуетъ ничего, кромѣ представленій съ присущими имъ логическими отношеніями, и отожествилъ свое ученіе съ тѣмъ наивнымъ реализмомъ, для котораго нѣтъ ничего достовѣрнѣе признанія существованія вещей въ себѣ помимо представленій. Иногда онъ даже не страшился пользоваться ходячимъ аргументомъ обыденнаго мышленія, по которому существова-

ніе такого міра, находящагося внѣ нашихъ представленій, нужно признавать, какъ причину ощущеній, какъ то, что „аффицируетъ“ нашу чувствительность, или какъ то, что „соотвѣтствуетъ явленію“, хотя при этомъ Кантъ все-таки не могъ же скрыть отъ себя, что онъ только что воспретилъ употребленіе категорій: бытія, субстанціальности и причинности, за предѣлами опыта.

Сообразно съ этимъ, его понятіе вещи въ себѣ должно было быть формулировано иначе; и для этого также онъ могъ воспользоваться психологической схемой своего ученія. Ограниченіе категорій предѣлами опыта основывалось на томъ, что интуиція, которая всегда должна быть посредницей примѣненія категорій, у человѣка имѣетъ всегда лишь чувственно-воспріимчивый характеръ. Мы сами творимъ одни лишь явленія, и поэтому можемъ познавать одни лишь явленія. Вещи же въ себѣ могли бы быть доступны познанію только такого (божественнаго) духа, который съ помощью своихъ представленій создавалъ бы не только явленія, но именно эти вещи въ себѣ. У такого духа при употребленіи категорій посредникомъ должна была бы служить интуиція, которая точно такъ же относилась бы къ вещамъ въ себѣ, какъ наша интуиція относится къ явленіямъ, т. е. которая создавала бы ихъ. Такая интуиція отличалась бы уже не чувственною воспріимчивостью, а тою самопроизвольностью, которая, по ученію Канта, принадлежитъ одному лишь мышленію. Это былъ бы „интуитивный разсудокъ“ или—*интеллектуальная интуиція*. Поэтому, если вещи въ себѣ вообще возможны, то ихъ нужно мыслить, какъ объекты одновременно и созиданія и познаванія интуитивнаго разсудка, т. е. такого ума, въ которомъ оба эти корня познанія (интуиція и разсудокъ), существующіе въ человѣческомъ духѣ лишь раздѣльно другъ отъ друга, были бы вполнѣ тожественны и въ своемъ источникѣ, и на всемъ своемъ протяженіи. Предположеніе существованія такого духа не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія, и потому предъ судомъ теоретическаго разума существованіе вещей въ себѣ оказывается возможнымъ.

Но изъ этой возможности еще не слѣдуетъ дѣйствительности; и въ ученіи Канта осуществленіе этой возможности предоставляется уже практическому разуму. Теоретическій разумъ долженъ довольствоваться указаніемъ, что предположеніе вещей въ себѣ не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія. Но онъ даетъ даже еще и дальнѣйшее указаніе. Совершенно справедливо, что чисто теоретическое познаніе должно относиться вполнѣ безразлично къ этимъ проблематическимъ понятіямъ о вещи въ себѣ и объ интеллектуальной интуиціи, но если бы кто-нибудь захотѣлъ утверждать, что такъ какъ теоретически нельзя доказать реальности этихъ вещей, то онѣ и должны быть совершенно устранены, въ такомъ случаѣ это было бы то же самое, какъ если бы мы вздумали утверждать, что нашъ способъ чувственныхъ представленій есть единственный возможный способъ и что міръ нашихъ, получаемыхъ путемъ опыта представленій есть единственная реальность. Поэтому, коль скоро

мы не хотимъ утверждать чудовищную мысль, будто бы не только по отношенію къ нашему познанію, но вообще и само по себѣ нѣтъ ровно ничего, кромѣ нашихъ представленій, то намъ не остается ничего другого, какъ только признать существованіе только что упомянутой интуиціи нечувственнаго характера, т. е. интуиціи интеллектуальной, а вмѣстѣ съ ней, въ качествѣ ея объектовъ, и существованіе ноуменовъ, вещей въ себѣ. А такимъ образомъ эти два проблематическія понятія: интеллектуальной интуиціи и вещи въ себѣ, являются истинно-критическими *предѣльными понятіями*, сознаніемъ того, что нашъ чувственный міръ, которымъ ограничено наше познаніе, не есть единственная реальность. Конечно, съ чисто теоретической точки зрѣнія даже и относительно этого сознанія можно вывести одну лишь его возможность, а нельзя доказать его необходимости; и главнымъ основаніемъ этого убѣжденія служитъ нравственное сознаніе того, что наше назначеніе относительно этого доступнаго опыту чувственнаго міра простирается и въ область „сверхчувственнаго“.

Такъ заканчивается теоретическое ученіе Канта обращеніемъ къ ученію практическому, какъ къ своему необходимому добавленію. Связь между этими двумя частями кантовской системы такъ глубока, какъ только вообще она можетъ быть. Критика Практическаго Разума не составляетъ внѣшней пристройки или, какъ утверждала сложившаяся относительно нея клевета, отреченіе старѣющагося Канта отъ духа Критики Чистаго Разума; напротивъ, она содержитъ въ себѣ развитіе той мысли, безъ которой высшая точка кантовской теоріи познанія, ученіе о вещи въ себѣ, была бы самой запутанной и безумной фантазіей, которая когда либо распространялась въ философіи.

Исходя изъ этой высшей точки, Кантъ даетъ свою знаменитую критику раціоналистической метафизики, являющуюся „всеистребляющимъ“ анализомъ лейбнице-вольфовской и господствовавшей въ его время популярной философіи. Онъ начинаетъ ее въ отдѣлѣ „Объ амфиболіяхъ понятій мышленія“, стремясь показать, что всѣ основныя онтологическія опредѣленія лейбнице-вольфовской системы заключаютъ въ себѣ вполнѣ сообразное съ чистымъ разсудкомъ истолкованіе категорій, имѣющихъ въ дѣйствительности значеніе лишь по отношенію къ интуитивнымъ предметамъ, и что, такимъ образомъ, тѣ положенія, которыя можно примѣнять лишь къ отношенію между понятіями, примѣняются къ отношенію между предметами: отсюда-то и развилась монадологическая метафизика со всѣми ея теоремами; и вслѣдствіе этого Лейбницъ увидѣлъ себя вынужденнымъ установить въ противоположность міру чувственному умопостигаемый міръ субстанцій, который, въ сущности, вовсе не составилъ умопостигаемаго міра, въ собственномъ смыслѣ этого слова, а остался такимъ міромъ, который втихомолку перемѣшанъ съ чувственными признаками.

Но всю свою энергію критика Канта обнаруживаетъ лишь въ *Трансцендентальной Діалектикѣ*, показывающей принципіальную не-

состоятельность одной за другой отдѣльныхъ матафизическихъ наукъ: раціональной психологіи, раціональной космологіи и раціональной теологіи. Эти науки и ихъ критическое обозрѣніе Кантъ также располагаетъ согласно съ психологической схемой. При этомъ исходнымъ пунктомъ служитъ для него вопросъ о томъ, какимъ образомъ метафизика (въ смыслѣ старой терминологіи), т. е. *раціональное познаніе сверхчувственнаго*, возможна въ видѣ попытки или стремленія, если доказано, что она не имѣетъ никакого права на существованіе. Синтетическія апріорныя сужденія о вещахъ въ себѣ возможны лишь для интеллектуальной интуиціи, въ которой отказано человѣку. Какимъ же образомъ можетъ у насъ когда-либо явится мысль перейти границу опыта, чтó вѣдь для насъ невозможно? Отвѣтъ на эти вопросы даетъ, какъ мы видимъ, не только критически обоснованное отрицаніе, но также и психологическое объясненіе прежней метафизики. Этотъ отвѣтъ Кантъ точно такъ же расположилъ по схемѣ обычнаго въ формальной логикѣ ученія объ умозаключеніи, какъ ученіе о категоріяхъ по схемѣ ученія о сужденіи, но, очевидно, еще гораздо болѣе искусственнымъ и внѣшнимъ образомъ. Что подало ему поводъ воспользоваться при этомъ ученіемъ объ умозаключеніи, такъ это тотъ фактъ, что сверхчувственное, которое должно служить предметомъ метафизическаго познанія, никогда не можетъ быть познано путемъ опыта, а о немъ можно только умозаключать съ помощью логическихъ операцій. Согласно же трансцендентальной логикѣ Канта, умозаключенія относительно существованія предметовъ, узнанныхъ не путемъ непосредственнаго опыта, вполнѣ имѣютъ право на существованіе, пока они держатся въ границахъ чувственнаго представленія. Данныя Кантомъ опредѣленія „дѣйствительнаго“ и „необходимаго“ въ постулатахъ эмпирическаго мышленія даютъ полное право заключать, какъ о существующемъ, о чемъ-нибудь такомъ, что само не было непосредственно воспринято; но это нѣчто, находимое умозаключеніемъ, должно быть такого рода, чтобы входить въ имманентную связь явленій. Кантъ никогда не требовалъ, чтобы существующимъ для научнаго познанія считалось лишь то, что получено непосредственно путемъ воспріятія; напротивъ, его раціональный эмпиризмъ непремѣнно требуетъ признанія того, что логически выведено изъ данныхъ опыта, лишь бы только этотъ выводъ не выходилъ изъ сферы доступнаго опыту, т. е. изъ сферы чувственнаго міра. Такъ какъ категоріи являются для насъ лишь формами связи интуитивнаго содержанія, то у насъ нѣтъ такой познавательной дѣятельности, которая была бы въ состояніи всеобщимъ и необходимымъ образомъ перекинуть мостъ отъ содержанія чувственнаго къ сверхчувственному. Однако представленіе о мірѣ сверхчувственномъ существуетъ, если не какъ объектъ познанія, то все же какъ дѣйствительный продуктъ въ человѣческомъ мышленіи. Такимъ образомъ становится понятнымъ, какъ возможно, что мышленіе, не вооруженное дисциплиной и критикой, считаетъ себя въ правѣ прилагать устанавливаемыя категоріями отношенія къ отношенію между чувственнымъ и сверхчувствен-

нымъ содержаніемъ. Это примѣненіе бываетъ безопаснымъ, поскольку еще удерживается сознаніе того, что при этомъ предметы опыта хотятъ *разсматривать* лишь такъ, какъ будто они находятся въ какомъ-нибудь подобномъ отношеніи къ чему-нибудь сверхчувственному и сверхопытному. Но разъ подобное разсмотрѣніе выдаютъ за *познаніе*, то этимъ переступаютъ предѣлы, указанные Трансцендентальной Аналитикой. Въ подобномъ случаѣ познаніе выражало бы отношеніе двухъ предметовъ. Но къ предметамъ можно относить лишь интуитивныя понятія, а никакъ не понятія сверхчувственныя. Такимъ образомъ превращеніе такого разсмотрѣнія въ попытку метафизическаго познанія всегда предполагаетъ заблужденіе, будто бы содержаніе сверхчувственнаго представленія, которое можетъ быть создано въ мышленіи, можетъ сдѣлаться предметомъ познанія. Это заблужденіе Кантъ называетъ *трансцендентальной иллюзіей*. Въ ней онъ видитъ πρῶτον ψεῦδος (основную произвольную предпосылку) всякой раціоналистической метафизики, и, стремясь доказать, что эта иллюзія имѣетъ свое основаніе въ самой познавательной дѣятельности человѣка, онъ признаетъ возможнымъ дать основанной на этомъ заблужденіи раціоналистической метафизикѣ нѣкоторое психологическое оправданіе — признаетъ на основаніи того самаго изслѣдованія, которое разъ навсегда самымъ рѣшительнымъ образомъ установило ее незаконность съ точки зрѣнія теоріи познанія.

Причинъ, побуждающихъ насъ по крайней мѣрѣ мыслить о чемъ-то сверхчувственномъ, недоступномъ опыту и познанію, слѣдуетъ, по мнѣнію Канта, прежде всего искать, конечно, въ области этики. Но объ этомъ здѣсь пока еще нѣтъ рѣчи, и потому спрашивается, нѣтъ-ли также теоретическихъ поводовъ, побуждающихъ нашу мысль выйти изъ круга опыта, въ который заключено познаніе. Если такіе поводы вытекаютъ изъ извѣстныхъ задачъ эмпирической науки, то этимъ еще дополнился бы взглядъ на понятіе вещи въ себѣ, во-первыхъ, въ томъ отношеніи, что всякая возможность, присущая ему, какъ предѣльному понятію познанія, принимала бы различный видъ въ связи съ различными направленіями познанія, и, во-вторыхъ, въ томъ отношеніи, что въ самой теоретической функціи обнаружилась бы, по крайней мѣрѣ, тенденція проблематически противопоставлять непознаваемое познаваемому.

Такимъ образомъ въ сущности дѣло сводится къ изслѣдованію того, дѣйствительно-ли наше стремленіе къ познанію находитъ себѣ полное удовлетвореніе въ опытѣ, единственно въ которомъ оно и можетъ искать удовлетворенія? Если обнаружится, что это не такъ и не можетъ быть такъ, тогда познавательная способность сама должна поставить себѣ границы во всѣхъ тѣхъ пунктахъ, гдѣ это очевидно; но тогда становится также понятнымъ и то, что тамъ, гдѣ она обходится безъ этой критической предосторожности, она будетъ пытаться рѣшить свою задачу, необходимость которой она можетъ и доказать, по ту сторону опыта, и этимъ самымъ она впадаетъ въ „трансцендентальную иллюзію“. Поэтому, Трансцендентальная Діалектика имѣетъ передъ собой въ высшей

степени интересную задачу — раскрыть *внутреннее противорѣчіе въ существѣ человѣческой познавательной дѣятельности*. Она должна показать, что изъ самой познавательной дѣятельности съ необходимостью возникаютъ задачи, которыя не могутъ быть ею рѣшены. Она должна показать несостоятельность всякой попытки преодолѣть эти задачи съ помощью познавательной дѣятельности и научить довольствоваться смиреннымъ сознаніемъ того, что ограниченіе познанія опытомъ, составляющимъ его сущность, въ то же время навсегда удаляетъ его отъ достиженія цѣлей, къ которымъ оно снова постоянно должно стремиться.

Такимъ образомъ Трансцендентальная Діалектика должна прежде всего выяснить, въ чемъ заключается это стремленіе познанія, требующее невозможнаго для дѣйствительнаго познанія выхода за предѣлы опыта; она должна опредѣлить ту потребность, изъ которой вытекаютъ всѣ попытки связать міръ чувственный съ міромъ сверхчувственнымъ; поэтому она исходитъ изъ описанія того, что впослѣдствіи называли метафизической потребностью. Безъ сомнѣнія, она касается самаго ядра психологіи метафизики, говоря, что это стремленіе всегда направляется къ тому, чтобы всю совокупность того условнаго, которое доставляется намъ опытомъ, связать съ *„безусловнымъ"*. Всѣ частныя задачи познанія сходны другъ съ другомъ, въ концѣ концовъ, въ томъ, что намъ приходится мыслить отдѣльные предметы опыта въ такихъ отношеніяхъ другъ къ другу, какими они взаимно обусловливаютъ другъ друга. Но этотъ процессъ обусловленности, по какой бы категоріи ни начать его мыслить, всегда идетъ въ безконечность; поэтому если бы познаніе вполнѣ охватывало весь этотъ процессъ, то оно само было бы осуждено на безконечную дѣятельность. Но оно сразу освободилось бы отъ этой безконечности, если бы для него было возможно постигнуть то безусловное, которое завершаетъ эту цѣпь. Это безусловное не дано въ опытѣ и не можетъ быть въ немъ дано, такъ какъ каждый изъ предметовъ опыта подчиненъ условіямъ категорій. Такимъ образомъ для разрѣшенія задачи познанія должно бы было быть познано безусловное, которое никогда не можетъ заключаться въ опытѣ, ограничивающемъ познаніе. Безусловное есть, слѣдовательно, представленіе о рѣшеніи задачи, которая въ дѣйствительности не можетъ быть рѣшена чрезъ познаніе. Безусловное — это никогда не достижимый идеалъ познанія; и несмотря на свою недостижимость, идеалъ этотъ господствуетъ надъ всей работой познанія и направляетъ ее; ибо отыскиваніе единичныхъ связей, уразумѣніе отношеній обусловленности, представляетъ цѣнность лишь потому, что связи эти разсматриваются въ зависимости отъ все болѣе и болѣе высокихъ и глубокихъ связей, и что такимъ путемъ познаніе стремится къ послѣдней и абсолютной связи, которой оно никогда не можетъ достичь. Въ этомъ изслѣдованіи Канта потрясающее и трагическое состоитъ именно въ томъ, что цѣнность познавательной дѣятельности человѣка заключается лишь въ работѣ для цѣли, которая, по самому своему понятію, никогда не можетъ быть достигнута; что возникаетъ

неразрѣшимое противорѣчіе между задачами познанія и средствами, которыми оно обладаетъ для ихъ рѣшенія. Въ этомъ смыслѣ Кантъ требуетъ отъ познавательной дѣятельности такого же яснаго и сознательнаго смиренія, какъ и Лессингъ. У нихъ обоихъ это требованіе вытекаетъ изъ нравственнаго сознанія; но у Канта оно вмѣстѣ съ тѣмъ является еще и теоріей, раскрывающей сокровеннѣйшую глубину умственной жизни человѣка. Кто не обладаетъ этимъ сознательнымъ смиреніемъ и кто вмѣстѣ съ тѣмъ понялъ необходимость той теоремы, что познаніе условнаго можетъ найти свое завершеніе лишь въ познаніи безусловнаго, тотъ склоненъ будетъ принимать понятіе рѣшенія задачи уже за самое рѣшеніе ея; у того явится искушеніе понимать безусловное, которое ничего не заключаетъ въ себѣ, кромѣ идеальнаго представленія о завершеніи цѣпи условнаго, какъ предметъ возможнаго познанія, и ставить его въ тѣ отношенія, которыя существуютъ между разсудочнымъ познаніемъ и условнымъ. Но такъ какъ безусловное по своему понятію стоитъ внѣ границъ чувственнаго опыта, то такимъ образомъ возникаютъ представленія о безусловныхъ сверхчувственныхъ предметахъ, которые, будто бы, должны быть познаны въ ихъ сущности и въ ихъ отношеніяхъ къ чувственному міру.

Итакъ, въ то время какъ задача разсудка заключается въ производимомъ посредствомъ понятій синтезѣ интуицій, подъ разумомъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова Кантъ понимаетъ сознаніе подчиненія всѣхъ разсудочныхъ дѣятельностей принципу одной общей задачи; и тѣ представленія о безусловномъ, посредствомъ которыхъ эти задачи должны бы найти свое рѣшеніе, онъ называетъ *идеями*. Такимъ образомъ, по Канту, идея есть необходимое представленіе о задачѣ человѣческаго познанія [1]). Сообразно съ этимъ идеи до извѣстной степени апріорны. Онѣ тоже составляютъ принадлежность существа и организаціи человѣческаго разума. Но эти задачи настолько же невыполнимы, насколько неизбѣжны. Идеи лишь указываютъ на задачу познанія, но онѣ еще не заключаютъ въ себѣ самого познанія. Имъ не соотвѣтствуетъ никакой предметъ: онѣ не даны, но лишь заданы. Трансцендентальная иллюзія состоитъ въ томъ, что эти идеи принимаются за самое познаніе, что эти необходимыя представленія признаются за представленія о предметахъ. Отсюда всякая идея, какъ таковая, имѣетъ свое оправданіе; она есть тотъ свѣтъ, который ведетъ познающій разсудокъ черезъ царство опыта; но этотъ же свѣтъ превращается въ блуждающій огонекъ, когда выводитъ разсудокъ изъ этого царства и увлекаетъ послѣдній въ міръ сверхчувственный.

---

[1]) Такимъ образомъ Кантъ придаетъ термину «идея» новое значеніе, которое надо точно отличать, какъ отъ первоначальнаго платоновскаго смысла этого слова, такъ и отъ способа его употребленія въ схоластической и новой философіи. А такъ какъ и по Канту въ идеяхъ подразумѣвается переходъ за предѣлы чувственнаго міра, то вполнѣ понятно, что впослѣдствіи часто смѣшивались платоновское и кантовское значеніе этого слова.

Въ системѣ Канта такихъ идей три. Представленіе о безусловномъ субстратѣ всѣхъ явленій внутренняго чувства есть идея о *душѣ*. Представленіе о безусловной связи всѣхъ внѣшнихъ явленій есть идея о *мірѣ*. Наконецъ, представленіе о безусловномъ существѣ, обосновывающемъ всѣ явленія вообще, есть идея о *Божествѣ*. Если же эти идеи разсматриваются, какъ объекты познанія, то чрезъ это возникаютъ три метафизическія спеціальныя науки, которыя обыкновенно примыкаютъ къ онтологіи — раціональная психологія, раціональная космологія и раціональная теологія. Но несостоятельность этихъ трехъ мнимыхъ наукъ тотчасъ же обнаруживается въ томъ, что никоимъ образомъ нельзя научно вывести изъ идеи души какой-нибудь фактъ психической жизни, изъ идеи міра что-нибудь дѣйствительно происходящее въ мірѣ тѣлъ, изъ идеи Божества какую-нибудь частность мірового процесса. Не существуетъ никакихъ отношеній между раціональной метафизикой и эмпирическимъ познаніемъ; и если эти идеи образованы для рѣшенія задачъ опытнаго познанія, то онѣ, очевидно, не выполняютъ этой цѣли, ибо оказывается, что явленія нельзя подводить подъ идеи разума такъ, какъ они подводятся подъ категоріи разсудка чрезъ посредство конкретной интуиціи. Но еще болѣе глубокая причина несостоятельности раціональной метафизики по отношенію къ эмпирической наукѣ заключается именно въ томъ, что метафизика оказывается лишь кажущимся и принципіально невозможнымъ познаніемъ; и поэтому критика ея должна главнымъ образомъ показать, что основная ошибка ея заключается именно въ томъ, что она разсматриваетъ идею, всего только необходимую, какъ предметъ возможнаго познанія.

Яснѣе всего это обнаруживается по отношенію къ первой наукѣ тѣмъ путемъ, что критика раціональной психологіи въ ученіи Канта развивается, отправляясь отъ *паралогизмовъ чистаго разума*. Именно, онъ старается показать здѣсь, что всѣ заключенія, которыми въ школьной и популярной философіи обыкновенно доказываютъ субстанціальность, простоту, личность души и ея гносеологическое первенство, ошибочны. Всѣ они покоятся на quaternio terminorum, такъ какъ „я“, которое въ одной посылкѣ употребляется въ смыслѣ общей формы мышленія, въ другой разсматривается, какъ субстанціальная сущность. Кантъ тотчасъ же, примѣняясь къ Трансцендентальной Аналитикѣ, дѣлаетъ выводъ, что примѣненіе категорій субстанціальности должно ограничиваться лишь внѣшнимъ чувствомъ; что вслѣдствіе этого тожество эмпирическаго самосознанія означаетъ лишь тожественную функцію, а не неизмѣняемую вещь; и что картезіанской попыткѣ сдѣлать самосознаніе исходнымъ пунктомъ знанія и лишь отсюда окольнымъ путемъ пріобрѣсти познаніе внѣшнихъ субстанцій, тѣлъ, слѣдовало бы дать прямо противоположное направленіе [1]).

---

[1]) Необходимо замѣтить и подчеркнуть въ противоположность неправильнымъ толкованіямъ, что первое изданіе Критики Разума въ этомъ мѣстѣ высказываетъ точь-въ-точь такую же мысль, которая во второмъ изданіи, въ вышеупомянутомъ «Опро-

[illegible]

[illegible]

[illegible]

и отрицательное сужденіе одинаковаго содержанія, то изъ этого непосредственно слѣдуетъ, что данный предметъ не есть дѣйствительно-существующій предметъ. Всю совокупность всѣхъ предметовъ внѣшняго чувства, въ ея цѣломъ, т. е. міръ, обыкновенно разсматриваютъ, какъ предметъ познанія; но Кантъ въ антиноміяхъ стремится доказать, что о такомъ предметѣ со всѣхъ четырехъ точекъ зрѣнія, соотвѣтствующихъ категоріямъ, можно съ одинаковымъ правомъ доказывать противорѣчивыя положенія. Относительно количества возможно доказывать, что міръ ограниченъ въ пространствѣ и во времени, и что онъ безграниченъ въ нихъ. Относительно качества можно доказывать, что міръ состоитъ изъ атомовъ, и что онъ не можетъ изъ нихъ состоять. Со стороны отношенія, оказывается, что въ процессѣ того, что совершается въ мірѣ, дѣйствуютъ причины безусловныя, которыя сами уже не могутъ быть причиннымъ звеномъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ—что такихъ причинъ не существуетъ. Наконецъ, съ точки зрѣнія модальности, признаніе безусловно-необходимаго существа можно настолько же защищать, какъ и опровергать. Доказательство этихъ четырехъ паръ тезисовъ и антитезисовъ (кромѣ четвертаго тезиса) Кантъ ведетъ апагогически, такъ что уже въ этомъ выступаетъ діалектическая антиномія, ибо тезисъ всегда доказывается путемъ опроверженія антитезиса, и наоборотъ. И если бы даже обнаружилось, что эти восемь доказательствъ не такъ безусловно точны и неоспоримы, какъ это представлялось самому Канту, все же это нисколько не измѣнило бы того цѣннаго открытія, которое онъ сдѣлалъ въ этомъ пунктѣ: именно, этимъ путемъ обнаруженъ тотъ фактъ, что въ основѣ всего нашего міровоззрѣнія лежитъ какая-то подобная антиномія. Разсматривать всю совокупность вещей въ ея цѣломъ, какъ нѣчто уже готовое и законченное, есть потребность нашего разсудочнаго познанія. Но всякая попытка облечь эту мысль въ какое-нибудь вполнѣ опредѣленное представленіе разбивается о то обстоятельство, что, сообразно съ свойственнымъ намъ способомъ чувственной интуиціи, мы должны продолжать свое конструированіе міра за предѣлы всякой границы, которую мы хотѣли бы поставить ему въ пространствѣ, во времени и въ причинной связи его процессовъ. Поэтому, тѣ противоположные взгляды, о которыхъ Кантъ здѣсь говоритъ, такъ же стары, какъ и философское мышленіе вообще. Пространственная ограниченность и безконечность, временность и вѣчность міра, атомизмъ и монизмъ, ученіе о свободѣ и механизмѣ, теорія сотворенія и натурализмъ — эти тезисы и антитезисы по необходимости вѣчно сталкиваются лицомъ къ лицу.

Но коль скоро Кантъ признаетъ, что эти антиноміи суть необходимыя и всеобщія утвержденія, то отсюда слѣдуетъ то, что предметъ этихъ сужденій, которымъ во всѣхъ четырехъ случаяхъ оказывается понятіе міра, не можетъ быть предметомъ возможнаго познанія. Если тезисъ и антитезисъ одинаково истинны, то они также одинаково ложны; поэтому и принципъ исключеннаго третьяго тоже не имѣетъ здѣсь ни-

какой силы, ибо вообще не имѣетъ смысла дѣлать понятіе міра подлежащимъ познавательнаго сужденія. Загадочность подобнаго отношенія, столь сильно противорѣчащаго законамъ формальной логики и тѣмъ не менѣе съ необходимостью возникающаго въ разумѣ, Кантъ объясняетъ тѣмъ, что тезисъ и антитезисъ оба покоятся на одинаково ложной предпосылкѣ, будто бы міръ, эта недоступная опыту идея общей связи явленій, есть объектъ возможнаго познанія.

Это разсмотрѣніе Кантъ примѣняетъ къ двумъ первымъ, математическимъ, антиноміямъ, и до этого пункта ученіе объ антиноміяхъ развивается вполнѣ въ согласіи съ общимъ направленіемъ Трансцендентальной Діалектики. Но вслѣдствіе того, что Кантъ еще пытается съ помощью Трансцендентальной Эстетики дать „критическое разрѣшеніе" того необходимаго противорѣчія, въ которое разумъ впадаетъ самъ съ собой, въ этомъ отдѣлѣ тоже начинаютъ переплетаться различныя направленія его мышленія; и такимъ образомъ отдѣлъ этотъ сталъ вторымъ гнѣздомъ трудно распутываемыхъ противорѣчій. Именно, въ полную противоположность съ результатами Трансцендентальной Аналитики, Кантъ разсматриваетъ обѣ послѣднія, динамическія, антиноміи еще и съ такой точки зрѣнія, что считаетъ возможнымъ, чтобы тезисы имѣли значеніе для вещей въ себѣ, а антитезисы — для явленій. По отношенію къ „математическимъ" антиноміямъ, антиноміямъ количества и качества, въ которыхъ дѣло идетъ о протяженіи въ пространствѣ и времени и о матеріальной дѣлимости внѣшняго міра, рѣшеніе противорѣчія съ помощью Трансцендентальной Эстетики не представляло никакихъ затрудненій. Если пространственный міръ не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ явленій, то эти противорѣчія не существуютъ въ дѣйствительности, а объясняются лишь нашимъ способомъ воспріятія вещей. Здѣсь выражается упомянутая антиномія между нашимъ понятіемъ совокупности вещей, разсматриваемой въ ея цѣломъ, и непрерывностью нашего интуитивнаго процесса. Равнымъ образомъ можно было бы приложить и къ обѣимъ послѣднимъ „динамическимъ" антиноміямъ ученіе Трансцендентальной Аналитики, и тогда получилось бы такое рѣшеніе: такъ какъ логическія отношенія также имѣютъ всего лишь феноменальный характеръ, то корень этихъ антиномій заключается въ противорѣчивости, существующей между понятіями и интуиціей времени, какъ неизбѣжнымъ условіемъ ихъ примѣненія. Но вопросы, которые затрогиваютъ обѣ эти антиноміи, вопросы *о причинности путемъ свободы и о бытіи Бога*, касались именно тѣхъ пунктовъ, гдѣ по убѣжденію Канта можно съ помощью нравственнаго сознанія пробиться сквозь эмпирическое познаніе и пріобрѣсти увѣренность въ существованіи сверхчувственнаго міра. Такимъ образомъ онъ здѣсь утверждалъ тезисы, исходя изъ этическихъ основаній. Когда же обнаружилось, что и антитезисы въ свою очередь тоже доказуемы, то онъ сталъ разсматривать, не могутъ ли они имѣть значеніе въ приложеніи къ явленіямъ. Тогда противорѣчіе тоже уничтожалось бы, но иначе, чѣмъ въ первомъ случаѣ. Въ математическихъ анти-

номіяхъ противорѣчіе исчезаетъ вслѣдствіе того, что оба сужденія невѣрны, такъ какъ оба они покоятся на одномъ и томъ же невѣрномъ предположеніи; въ динамическихъ же антиноміяхъ противорѣчіе исчезаетъ вслѣдствіе того, что оба сужденія правильны, съ тѣмъ лишь ограниченіемъ, что первое имѣетъ значеніе по отношенію къ вещамъ въ себѣ, а второе—по отношенію къ явленіямъ. Кантъ и пользуется этимъ принципомъ съ тѣмъ, чтобы уже въ Критикѣ Чистаго Разума освѣтить существенные пункты своей практической философіи. Третій и четвертый антитезисъ гласятъ вмѣстѣ, что міровой процессъ представляетъ не имѣющую ни начала, ни конца цѣпь необходимыхъ измѣненій конечныхъ предметовъ. Эти положенія должны имѣть безусловное значеніе для всѣхъ явленій, безъ исключенія. Но этимъ, учитъ Кантъ, не исключается всетаки возможность и того, что этотъ же процессъ, взятый со стороны міра вещей въ себѣ, есть актъ свободы, стоящей внѣ причинности, и что среди вещей въ себѣ есть безусловное и абсолютно-необходимое Существо. Міръ явленій въ общемъ, обусловленномъ своими причинами теченіи своего процесса есть лишь явленіе. Но тотъ, неизбѣжно обусловленный для нашего познанія и причинно-необходимый ходъ развитія, выраженіемъ котораго въ эмпирическомъ характерѣ отдѣльнаго человѣка служатъ рѣшенія его воли, есть не что иное, какъ обусловленная пространствомъ, временемъ и категоріями, форма проявленія *умопостигаемаго характера*, дѣятельность котораго уже не подчинена закону причинности. Конечно, Кантъ сознаетъ, что никогда не можетъ быть найдено доказательство, т. е. теоретическое обоснованіе реальности свободы и Божества въ мірѣ вещей въ себѣ. Но ограниченіе человѣческаго познанія міромъ явленій не позволяетъ также утверждать и противоположное, вслѣдствіе чего для теоретическаго разума остается открытой возможность этого противоположнаго. Такимъ образомъ приходится считаться съ тѣмъ, что возможность признавать существованіе вещей въ себѣ, которая была выведена еще въ концѣ Трансцендентальной Аналитики, получаетъ здѣсь уже спеціальное значеніе вслѣдствіе того, что здѣсь въ качествѣ такихъ вещей въ себѣ разсматриваются отчасти умопостигаемые характеры, отчасти же Божество, и что такимъ образомъ приложеніе опредѣленныхъ категорій (какъ-то категоріи сущности и ея дѣйствій) къ тому невѣдомому Нѣчто, которое тамъ, въ Аналитикѣ, называлось вещами въ себѣ, здѣсь разсматривается уже, „какъ возможное"; и черезъ это снова выступаютъ на сцену взгляды кантовской диссертаціи на ординатуру, хотя они проводятся уже съ иныхъ точекъ зрѣнія. Но зато въ одномъ пунктѣ такое рѣшеніе антиноміи ясно обращается противъ ихъ собственнаго доказательства; ибо, разъ Кантъ признаетъ, что антитезисы имѣютъ значеніе для познанія явленій и что въ мірѣ явленій научное сознаніе отвергаетъ тезисы, то остается непонятнымъ—какъ же возможно было раньше чисто теоретическимъ путемъ одинаково доказывать какъ тезисы, такъ и антитезисы. Такимъ образомъ здѣсь возникаетъ еще болѣе глубокая антиномія между теоретическимъ

и практическимъ мышленіемъ Канта, антиномія, которая, подобно антиноміи относительно вещи въ себѣ, опредѣлила дальнѣйшее развитіе его философіи.

Въ четвертой антиноміи уже затрогивается и тотъ предметъ, который представляетъ собой послѣдній объектъ трансцендентальной критики: это—научное трактованіе идеи о Божествѣ. Кантъ называетъ ее *идеаломъ чистаго разума*, такъ какъ она является идеей безусловнаго по отношенію къ возможности всѣхъ явленій вообще, какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ. Этотъ идеалъ, по мнѣнію Канта, также есть необходимая, послѣдняя и самая высокая задача, которую можетъ и должна ставить себѣ познавательная дѣятельность. Но и здѣсь идея не есть предметъ познанія, и нужно совершенно отказаться отъ всякой попытки превратить эту необходимость мысли въ доказательство необходимости существованія Божества. Въ такой связи мыслей становится само собой понятнымъ то обстоятельство, что для Канта первомъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія, выставленныхъ умозрительной теологіей и метафизикой, является аргументъ, называемый *онтологическимъ* и клонящійся именно къ тому, чтобы изъ понятія о наиреальнѣйшемъ существѣ вывести его существованіе. При критикѣ этого аргумента Кантъ, точнѣе формулируя мысли, развитыя имъ еще въ докритическій періодъ, излагаетъ одно изъ своихъ самыхъ глубокихъ и самыхъ цѣнныхъ для теоріи познанія ученій. Онъ до основанія уничтожаетъ это онтологическое доказательство, показывая, что *„существованіе" не есть признакъ*, который, подобно другимъ признакамъ, принадлежитъ къ содержанію понятія и потому могъ бы быть выведенъ изъ него съ помощью логическаго анализа. Приписываютъ ли понятію существованіе, или нѣтъ, оно (понятіе) остается всегда однимъ и тѣмъ же. Существованіе есть скорѣе отношеніе, въ которомъ наше познаніе находится къ опредѣленному содержанію мыслей; оно есть категорія модальности. Но прилагать эти категоріи можно лишь при посредствѣ интуиціи. Такимъ образомъ теоретическое доказательство существованія можетъ быть получено лишь тѣмъ путемъ, чтобы мы прямо или косвенно доказывали дѣйствительность понятія, т.е. его отношеніе къ предмету, данному въ интуиціи. Предложенія, касающіяся существованія, всегда имѣютъ синтетическій характеръ, и обоснованіе ихъ синтеза заключается всегда въ интуиціи; поэтому невозможно теоретически разсматривать понятіе Божества, какъ подлежащее предложенія, касающагося существованія. Изъ одного лишь понятія никогда не вытекаетъ существованіе.

А этимъ самымъ упраздняются и всѣ другія попытки доказать необходимость бытія Божія, тѣмъ болѣе, что онѣ состоятъ изъ осложненія онтологическаго аргумента другими неосновательными аргументами. *Космологическое* доказательство (собственно уже опровергнутое четвертой антиноміей) отъ условности и случайности конечныхъ предметовъ заключаетъ къ существованію абсолютно-необходимаго существа. Оно не имѣетъ права выходить при посредствѣ категоріи причинности за пре-

дѣлы міра явленій; и столь же мало права имѣетъ оно заключать отъ вещей конечныхъ къ безконечной причинѣ, отъ вещей условныхъ къ безусловной причинѣ и такимъ образомъ совершать переходъ къ другому роду (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Но если и сдѣлать ему во всемъ этомъ уступку, то все-таки свое утвержденіе, что эта послѣдняя причина всѣхъ вещей есть вмѣстѣ съ тѣмъ самое реальное и абсолютно необходимое Существо, т. е. соотвѣтствуетъ понятію Божества, разсматриваемое доказательство могло бы оправдать не само по себѣ, а не иначе, какъ съ помощью онтологическаго аргумента. И подобно тому, какъ такимъ путемъ космологическое доказательство приводитъ насъ обратно къ онтологическому, такъ точно *физико-теологическое* приводитъ къ космологическому. Допустимъ даже, что это доказательство имѣло бы право признавать причиной цѣлесообразности, благости, красоты и совершенства міра (которыя Кантъ признаетъ фактами и которыя даже не старается доказать) нѣкоторый высшій умъ; все же оно приводило бы насъ лишь къ понятію Бога, образующаго міръ, а не къ понятію Бога, сотворившаго міръ. Для полученія послѣдняго понятія намъ пришлось бы опять прибѣгнуть къ космологическому доказательству, а въ послѣдней инстанціи и къ онтологическому.

Это опроверженіе съ чисто критической сознательностью направляется не противъ самого положенія о существованіи Божества, а лишь противъ попытокъ *теоретически* доказать это положеніе; и остроуміе этой критики, доводы которой совершенно не зависятъ отъ частныхъ особенностей трансцендентальной теоріи познанія (ибо эти доводы въ существенныхъ чертахъ излагались Кантомъ уже въ 1763 г.), навсегда одержало верхъ надъ излюбленными сооруженіями умозрительной теологіи и раціональной метафизики. Но и въ этомъ случаѣ опроверженіе положительнаго утвержденія съ одинаковой энергіей направляется и противъ его отрицательной обратной стороны. Тотъ самый аргументъ, который возбраняетъ научное доказательство существованія Божества, поражаетъ въ то же время и всякую попытку отрицать или опровергать это существованіе. Съ научной точки зрѣнія атеизмъ такъ же невозможенъ, какъ и теизмъ. Точно такъ же, какъ критика раціональной психологіи одинаково осуждала спиритуализмъ и матеріализмъ, какъ несправедливыя притязанія метафизики, такъ и эта кантовская критика смотритъ на раціональную теологію и на атеизмъ, какъ на одинаково недоказанныя догматическія утвержденія. Послѣдній точно такъ же переступаетъ границу познавательной способности человѣка, какъ и первая. Но раціональная теологія въ простительномъ рвеніи поддается лишь трансцендентальной видимости, будто бы идеалъ разума можетъ быть предметомъ объективнаго познанія: атеизмъ же дѣлаетъ гораздо худшую ошибку, желая разрушить идеалъ человѣческаго познанія, какъ бы какую-то иллюзію. Вслѣдствіе этого, по мнѣнію Канта, онъ возстаетъ противъ необходимости, заложенной въ организаціи самого человѣческаго духа. Когда мы стремимся въ научномъ познаніи постигнуть связи во внутреннихъ

нымъ содержаніемъ. Это примѣненіе бываетъ безопаснымъ, поскольку еще удерживается сознаніе того, что при этомъ предметы опыта хотятъ *разсматривать* лишь такъ, какъ будто они находятся въ какомъ-нибудь подобномъ отношеніи къ чему-нибудь сверхчувственному и сверхопытному. Но разъ подобное разсмотрѣніе выдаютъ за *познаніе*, то этимъ переступаютъ предѣлы, указанные Трансцендентальной Аналитикой. Въ подобномъ случаѣ познаніе выражало бы отношеніе двухъ предметовъ. Но къ предметамъ можно относить лишь интуитивныя понятія, а никакъ не понятія сверхчувственныя. Такимъ образомъ превращеніе такого разсмотрѣнія въ попытку метафизическаго познанія всегда предполагаетъ заблужденіе, будто бы содержаніе сверхчувственнаго представленія, которое можетъ быть создано въ мышленіи, можетъ сдѣлаться предметомъ познанія. Это заблужденіе Кантъ называетъ *трансцендентальной иллюзіей*. Въ ней онъ видитъ πρῶτον ψεῦδος (основную произвольную предпосылку) всякой раціоналистической метафизики, и, стремясь доказать, что эта иллюзія имѣетъ свое основаніе въ самой познавательной дѣятельности человѣка, онъ признаетъ возможнымъ дать основанной на этомъ заблужденіи раціоналистической метафизикѣ нѣкоторое психологическое оправданіе — признаетъ на основаніи того самаго изслѣдованія, которое разъ навсегда самымъ рѣшительнымъ образомъ установило ее незаконность съ точки зрѣнія теоріи познанія.

Причинъ, побуждающихъ насъ по крайней мѣрѣ мыслить о чемъ-то сверхчувственномъ, недоступномъ опыту и познанію, слѣдуетъ, по мнѣнію Канта, прежде всего искать, конечно, въ области этики. Но объ этомъ здѣсь пока еще нѣтъ рѣчи, и потому спрашивается, нѣтъ-ли также теоретическихъ поводовъ, побуждающихъ нашу мысль выйти изъ круга опыта, въ который заключено познаніе. Если такіе поводы вытекаютъ изъ извѣстныхъ задачъ эмпирической науки, то этимъ еще дополнился бы взглядъ на понятіе вещи въ себѣ, во-первыхъ, въ томъ отношеніи, что всякая возможность, присущая ему, какъ предѣльному понятію познанія, принимала бы различный видъ въ связи съ различными направленіями познанія, и, во-вторыхъ, въ томъ отношеніи, что въ самой теоретической функціи обнаружилась бы, по крайней мѣрѣ, тенденція проблематически противопоставлять непознаваемое познаваемому.

Такимъ образомъ въ сущности дѣло сводится къ изслѣдованію того, дѣйствительно-ли наше стремленіе къ познанію находитъ себѣ полное удовлетвореніе въ опытѣ, единственно въ которомъ оно и можетъ искать удовлетворенія? Если обнаружится, что это не такъ и не можетъ быть такъ, тогда познавательная способность сама должна поставить себѣ границы во всѣхъ тѣхъ пунктахъ, гдѣ это очевидно; но тогда становится также понятнымъ и то, что тамъ, гдѣ она обходится безъ этой критической предосторожности, она будетъ пытаться рѣшить свою задачу, необходимость которой она можетъ и доказать, по ту сторону опыта, и этимъ самымъ она впадаетъ въ „трансцендентальную иллюзію". Поэтому, Трансцендентальная Діалектика имѣетъ передъ собой въ высшей

степени интересную задачу — раскрыть *внутреннее противорѣчіе въ существѣ человѣческой познавательной дѣятельности*. Она должна показать, что изъ самой познавательной дѣятельности съ необходимостью возникаютъ задачи, которыя не могутъ быть ею рѣшены. Она должна показать несостоятельность всякой попытки преодолѣть эти задачи съ помощью познавательной дѣятельности и научить довольствоваться смиреннымъ сознаніемъ того, что ограниченіе познанія опытомъ, составляющимъ его сущность, въ то же время навсегда удаляетъ его отъ достиженія цѣлей, къ которымъ оно снова постоянно должно стремиться.

Такимъ образомъ Трансцендентальная Діалектика должна прежде всего выяснить, въ чемъ заключается это стремленіе познанія, требующее невозможнаго для дѣйствительнаго познанія выхода за предѣлы опыта; она должна опредѣлить ту потребность, изъ которой вытекаютъ всѣ попытки связать міръ чувственный съ міромъ сверхчувственнымъ; поэтому она исходитъ изъ описанія того, что впослѣдствіи называли метафизической потребностью. Безъ сомнѣнія, она касается самаго ядра психологіи метафизики, говоря, что это стремленіе всегда направляется къ тому, чтобы всю совокупность того условнаго, которое доставляется намъ опытомъ, связать съ *„безусловнымъ"*. Всѣ частныя задачи познанія сходны другъ съ другомъ, въ концѣ концовъ, въ томъ, что намъ приходится мыслить отдѣльные предметы опыта въ такихъ отношеніяхъ другъ къ другу, какими они взаимно обусловливаютъ другъ друга. Но этотъ процессъ обусловленности, по какой бы категоріи ни начать его мыслить, всегда идетъ въ безконечность; поэтому если бы познаніе вполнѣ охватывало весь этотъ процессъ, то оно само было бы осуждено на безконечную дѣятельность. Но оно сразу освободилось бы отъ этой безконечности, если бы для него было возможно постигнуть то безусловное, которое завершаетъ эту цѣпь. Это безусловное не дано въ опытѣ и не можетъ быть въ немъ дано, такъ какъ каждый изъ предметовъ опыта подчиненъ условіямъ категорій. Такимъ образомъ для разрѣшенія задачи познанія должно бы было быть познано безусловное, которое никогда не можетъ заключаться въ опытѣ, ограничивающемъ познаніе. Безусловное есть, слѣдовательно, представленіе о рѣшеніи задачи, которая въ дѣйствительности не можетъ быть рѣшена чрезъ познаніе. Безусловное — это никогда не достижимый идеалъ познанія; и несмотря на свою недостижимость, идеалъ этотъ господствуетъ надъ всей работой познанія и направляетъ ее; ибо отыскиваніе единичныхъ связей, уразумѣніе отношеній обусловленности, представляетъ цѣнность лишь потому, что связи эти разсматриваются въ зависимости отъ все болѣе и болѣе высокихъ и глубокихъ связей, и что такимъ путемъ познаніе стремится къ послѣдней и абсолютной связи, которой оно никогда не можетъ достичь. Въ этомъ изслѣдованіи Канта потрясающее и трагическое состоитъ именно въ томъ, что цѣнность познавательной дѣятельности человѣка заключается лишь въ работѣ для цѣли, которая, по самому своему понятію, никогда не можетъ быть достигнута; что возникаетъ

неразрѣшимое противорѣчіе между задачами познанія и средствами, которыми оно обладаетъ для ихъ рѣшенія. Въ этомъ смыслѣ Кантъ требуетъ отъ познавательной дѣятельности такого же яснаго и сознательнаго смиренія, какъ и Лессингъ. У нихъ обоихъ это требованіе вытекаетъ изъ нравственнаго сознанія; но у Канта оно вмѣстѣ съ тѣмъ является еще и теоріей, раскрывающей сокровеннѣйшую глубину умственной жизни человѣка. Кто не обладаетъ этимъ сознательнымъ смиреніемъ и кто вмѣстѣ съ тѣмъ понялъ необходимость той теоремы, что познаніе условнаго можетъ найти свое завершеніе лишь въ познаніи безусловнаго, тотъ склоненъ будетъ принимать понятіе рѣшенія задачи уже за самое рѣшеніе ея; у того явится искушеніе понимать безусловное, которое ничего не заключаетъ въ себѣ, кромѣ идеальнаго представленія о завершеніи цѣпи условнаго, какъ предметъ возможнаго познанія, и ставить его въ тѣ отношенія, которыя существуютъ между разсудочнымъ познаніемъ и условнымъ. Но такъ какъ безусловное по своему понятію стоитъ внѣ границъ чувственнаго опыта, то такимъ образомъ возникаютъ представленія о безусловныхъ сверхчувственныхъ предметахъ, которые, будто бы, должны быть познаны въ ихъ сущности и въ ихъ отношеніяхъ къ чувственному міру.

Итакъ, въ то время какъ задача разсудка заключается въ производимомъ посредствомъ понятій синтезѣ интуицій, подъ разумомъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова Кантъ понимаетъ сознаніе подчиненія всѣхъ разсудочныхъ дѣятельностей принципу одной общей задачи; и тѣ представленія о безусловномъ, посредствомъ которыхъ эти задачи должны бы найти свое рѣшеніе, онъ называетъ *идеями*. Такимъ образомъ, по Канту, идея есть необходимое представленіе о задачѣ человѣческаго познанія [1]). Сообразно съ этимъ идеи до извѣстной степени апріорны. Онѣ тоже составляютъ принадлежность существа и организаціи человѣческаго разума. Но эти задачи настолько же невыполнимы, насколько неизбѣжны. Идеи лишь указываютъ на задачу познанія, но онѣ еще не заключаютъ въ себѣ самого познанія. Имъ не соотвѣтствуетъ никакой предметъ: онѣ не даны, но лишь заданы. Трансцендентальная иллюзія состоитъ въ томъ, что эти идеи принимаются за самое познаніе, что эти необходимыя представленія признаются за представленія о предметахъ. Отсюда всякая идея, какъ таковая, имѣетъ свое оправданіе; она есть тотъ свѣтъ, который ведетъ познающій разсудокъ черезъ царство опыта; но этотъ же свѣтъ превращается въ блуждающій огонекъ, когда выводитъ разсудокъ изъ этого царства и увлекаетъ послѣдній въ міръ сверхчувственный.

---

[1]) Такимъ образомъ Кантъ придаетъ термину «идея» новое значеніе, которое надо точно отличать, какъ отъ первоначальнаго платоновскаго смысла этого слова, такъ и отъ способа его употребленія въ схоластической и новой философіи. А такъ какъ и по Канту въ идеяхъ подразумѣвается переходъ за предѣлы чувственнаго міра, то вполнѣ понятно, что впослѣдствіи часто смѣшивались платоновское и кантовское значеніе этого слова.

Въ системѣ Канта такихъ идей три. Представленіе о безусловномъ субстратѣ всѣхъ явленій внутренняго чувства есть идея о *душѣ*. Представленіе о безусловной связи всѣхъ внѣшнихъ явленій есть идея о *мірѣ*. Наконецъ, представленіе о безусловномъ существѣ, обосновывающемъ всѣ явленія вообще, есть идея о *Божествѣ*. Если же эти идеи разсматриваются, какъ объекты познанія, то чрезъ это возникаютъ три метафизическія спеціальныя науки, которыя обыкновенно примыкаютъ къ онтологіи — раціональная психологія, раціональная космологія и раціональная теологія. Но несостоятельность этихъ трехъ мнимыхъ наукъ тотчасъ же обнаруживается въ томъ, что никоимъ образомъ нельзя научно вывести изъ идеи души какой-нибудь фактъ психической жизни, изъ идеи міра что-нибудь дѣйствительно происходящее въ мірѣ тѣлъ, изъ идеи Божества какую-нибудь частность мірового процесса. Не существуетъ никакихъ отношеній между раціональной метафизикой и эмпирическимъ познаніемъ; и если эти идеи образованы для рѣшенія задачъ опытнаго познанія, то онѣ, очевидно, не выполняютъ этой цѣли, ибо оказывается, что явленія нельзя подводить подъ идеи разума такъ, какъ они подводятся подъ категоріи разсудка чрезъ посредство конкретной интуиціи. Но еще болѣе глубокая причина несостоятельности раціональной метафизики по отношенію къ эмпирической наукѣ заключается именно въ томъ, что метафизика оказывается лишь кажущимся и принципіально невозможнымъ познаніемъ; и поэтому критика ея должна главнымъ образомъ показать, что основная ошибка ея заключается именно въ томъ, что она разсматриваетъ идею, всего только необходимую, какъ предметъ возможнаго познанія.

Яснѣе всего это обнаруживается по отношенію къ первой наукѣ тѣмъ путемъ, что критика раціональной психологіи въ ученіи Канта развивается, отправляясь отъ *паралогизмовъ чистаго разума*. Именно, онъ старается показать здѣсь, что всѣ заключенія, которыми въ школьной и популярной философіи обыкновенно доказываютъ субстанціальность, простоту, личность души и ея гносеологическое первенство, ошибочны. Всѣ они покоятся на quaternio terminorum, такъ какъ „я“, которое въ одной посылкѣ употребляется въ смыслѣ общей формы мышленія, въ другой разсматривается, какъ субстанціальная сущность. Кантъ тотчасъ же, примѣняясь къ Трансцендентальной Аналитикѣ, дѣлаетъ выводъ, что примѣненіе категорій субстанціальности должно ограничиваться лишь внѣшнимъ чувствомъ; что вслѣдствіе этого тожество эмпирическаго самосознанія означаетъ лишь тожественную функцію, а не неизмѣняемую вещь; и что картезіанской попыткѣ сдѣлать самосознаніе исходнымъ пунктомъ знанія и лишь отсюда окольнымъ путемъ пріобрѣсти познаніе внѣшнихъ субстанцій, тѣлъ, слѣдовало бы дать прямо противоположное направленіе [1]).

---

[1]) Необходимо замѣтить и подчеркнуть въ противоположность неправильнымъ толкованіямъ, что первое изданіе Критики Разума въ этомъ мѣстѣ высказываетъ точь-въ-точь такую же мысль, которая во второмъ изданіи, въ вышеупомянутомъ «Опро-

Такимъ образомъ душа, какъ вещь въ себѣ, не доказуема, но зато столь же мало и опровержима. Та самая критика, которая направляется противъ спиритуализма, попадаетъ и въ матеріализмъ. Но трансцендентальный идеализмъ не стоитъ также и за метафизическій дуализмъ, который не въ состояніи рѣшить вопросъ о связи между тѣломъ и душой съ помощью какой-либо изъ трехъ своихъ формъ — съ помощью influxus physicus, или съ помощью окказіонализма, или съ помощью предустановленной гармоніи. Здѣсь Кантъ тотчасъ же становится на точку зрѣнія феноменалистическаго дуализма. Вмѣсто ходячей противоположности между міромъ тѣлъ и міромъ духа на первый планъ у него выступаетъ принципіальное различіе между внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ; и для него не представляется никакой возможности рѣшить вопросъ о томъ, тожественны или нѣтъ между собой та вещь въ себѣ, которая является въ внѣшнемъ чувствѣ, и та, которая является во внутреннемъ чувствѣ. Съ трансцендентальной точки зрѣнія вопросъ объ отношеніи міра тѣлеснаго къ міру духовному — этотъ по истинѣ crux metaphysica — превращается въ психологическій вопросъ о возможности соединенія въ одномъ и томъ же сознаніи внѣшняго и внутренняго чувства. Но такъ какъ къ внутреннему чувству принадлежатъ по своему содержанію также и функціи мышленія, то этотъ вопросъ можно формулировать еще и такъ: какъ возможно соединеніе чувствительности и разсудка въ одномъ и томъ же сознаніи? Но такой вопросъ неразрѣшимъ, онъ составляетъ границу психологіи. Онъ касается не больше и не меньше, какъ организаціи нашего ума, что̀ составляетъ для нашего познанія послѣдній фактъ, за предѣлы котораго никогда не можетъ простираться изслѣдованіе. Но задачей всякой психологіи служитъ изслѣдованіе связи функцій чувствительности и разсудка во всѣхъ областяхъ психической жизни. Послѣдней цѣлью всякаго психологическаго познанія было бы усмотрѣніе абсолютнаго единства всѣхъ нашихъ психическихъ функцій. Если представленіе объ этомъ единствѣ мы назовемъ душой, то эта идея, составитъ руководящій принципъ для всякаго психологическаго познанія; но сама по себѣ она не есть предметъ, доступный пониманію.

Кантовская критика раціональной космологіи избираетъ совершенно иной путь. Непознаваемость идеи міра доказывается имъ съ помощью *антиномій чистаго разума*. Все, что должно быть доступно нашему познанію, должно являться подчиненнымъ формальнымъ логическимъ законамъ. Сюда относится прежде всего законъ противорѣчія, по которому два противорѣчивыхъ, противоположныхъ утвержденія не могутъ быть оба сразу правильны. Если же относительно даннаго предмета логически неоспоримо можетъ быть высказано какъ утвердительное, такъ

верженія Идеализма» (Сравн. стр. 65), развивается въ связи съ рѣшительной полемикой противъ неправильнаго пониманія трансцендентальнаго идеализма. И во второмъ изданіи Кантъ опровергаетъ только «эмпирическій идеализмъ», и дѣлаетъ это исключительно съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма.

и отрицательное сужденіе одинаковаго содержанія, то изъ этого непосредственно слѣдуетъ, что данный предметъ не есть дѣйствительно-существующій предметъ. Всю совокупность всѣхъ предметовъ внѣшняго чувства, въ ея цѣломъ, т. е. міръ, обыкновенно разсматриваютъ, какъ предметъ познанія; но Кантъ въ антиноміяхъ стремится доказать, что о такомъ предметѣ со всѣхъ четырехъ точекъ зрѣнія, соотвѣтствующихъ категоріямъ, можно съ одинаковымъ правомъ доказывать противорѣчивыя положенія. Относительно количества возможно доказывать, что міръ ограниченъ въ пространствѣ и во времени, и что онъ безграниченъ въ нихъ. Относительно качества можно доказывать, что міръ состоитъ изъ атомовъ, и что онъ не можетъ изъ нихъ состоять. Со стороны отношенія, оказывается, что въ процессѣ того, что совершается въ мірѣ, дѣйствуютъ причины безусловныя, которыя сами уже не могутъ быть причиннымъ звеномъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ—что такихъ причинъ не существуетъ. Наконецъ, съ точки зрѣнія модальности, признаніе безусловно-необходимаго существа можно настолько же защищать, какъ и опровергать. Доказательство этихъ четырехъ паръ тезисовъ и антитезисовъ (кромѣ четвертаго тезиса) Кантъ ведетъ апагогически, такъ что уже въ этомъ выступаетъ діалектическая антиномія, ибо тезисъ всегда доказывается путемъ опроверженія антитезиса, и наоборотъ. И если бы даже обнаружилось, что эти восемь доказательствъ не такъ безусловно точны и неоспоримы, какъ это представлялось самому Канту, все же это нисколько не измѣнило бы того цѣннаго открытія, которое онъ сдѣлалъ въ этомъ пунктѣ: именно, этимъ путемъ обнаруженъ тотъ фактъ, что въ основѣ всего нашего міровоззрѣнія лежитъ какая-то подобная антиномія. Разсматривать всю совокупность вещей въ ея цѣломъ, какъ нѣчто уже готовое и законченное, есть потребность нашего разсудочнаго познанія. Но всякая попытка облечь эту мысль въ какое-нибудь вполнѣ опредѣленное представленіе разбивается о то обстоятельство, что, сообразно съ свойственнымъ намъ способомъ чувственной интуиціи, мы должны продолжать свое конструированіе міра за предѣлы всякой границы, которую мы хотѣли бы поставить ему въ пространствѣ, во времени и въ причинной связи его процессовъ. Поэтому, тѣ противоположные взгляды, о которыхъ Кантъ здѣсь говоритъ, такъ же стары, какъ и философское мышленіе вообще. Пространственная ограниченность и безконечность, временность и вѣчность міра, атомизмъ и монизмъ, ученіе о свободѣ и механизмѣ, теорія сотворенія и натурализмъ — эти тезисы и антитезисы по необходимости вѣчно сталкиваются лицомъ къ лицу.

Но коль скоро Кантъ признаетъ, что эти антиноміи суть необходимыя и всеобщія утвержденія, то отсюда слѣдуетъ то, что предметъ этихъ сужденій, которымъ во всѣхъ четырехъ случаяхъ оказывается понятіе міра, не можетъ быть предметомъ возможнаго познанія. Если тезисъ и антитезисъ одинаково истинны, то они также одинаково ложны; поэтому и принципъ исключеннаго третьяго тоже не имѣетъ здѣсь ни-

какой силы, ибо вообще не имѣетъ смысла дѣлать понятіе міра подлежащимъ познавательнаго сужденія. Загадочность подобнаго отношенія, столь сильно противорѣчащаго законамъ формальной логики и тѣмъ не менѣе съ необходимостью возникающаго въ разумѣ, Кантъ объясняетъ тѣмъ, что тезисъ и антитезисъ оба покоятся на одинаково ложной предпосылкѣ, будто бы міръ, эта недоступная опыту идея общей связи явленій, есть объектъ возможнаго познанія.

Это разсмотрѣніе Кантъ примѣняетъ къ двумъ первымъ, математическимъ, антиноміямъ, и до этого пункта ученіе объ антиноміяхъ развивается вполнѣ въ согласіи съ общимъ направленіемъ Трансцендентальной Діалектики. Но вслѣдствіе того, что Кантъ еще пытается съ помощью Трансцендентальной Эстетики дать „критическое разрѣшеніе" того необходимаго противорѣчія, въ которое разумъ впадаетъ самъ съ собой, въ этомъ отдѣлѣ тоже начинаютъ переплетаться различныя направленія его мышленія; и такимъ образомъ отдѣлъ этотъ сталъ вторымъ гнѣздомъ трудно распутываемыхъ противорѣчій. Именно, въ полную противоположность съ результатами Трансцендентальной Аналитики, Кантъ разсматриваетъ обѣ послѣднія, динамическія, антиноміи еще и съ такой точки зрѣнія, что считаетъ возможнымъ, чтобы тезисы имѣли значеніе для вещей въ себѣ, а антитезисы — для явленій. По отношенію къ „математическимъ" антиноміямъ, антиноміямъ количества и качества, въ которыхъ дѣло идетъ о протяженіи въ пространствѣ и времени и о матеріальной дѣлимости внѣшняго міра, рѣшеніе противорѣчія съ помощью Трансцендентальной Эстетики не представляло никакихъ затрудненій. Если пространственный міръ не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ явленій, то эти противорѣчія не существуютъ въ дѣйствительности, а объясняются лишь нашимъ способомъ воспріятія вещей. Здѣсь выражается упомянутая антиномія между нашимъ понятіемъ совокупности вещей, разсматриваемой въ ея цѣломъ, и непрерывностью нашего интуитивнаго процесса. Равнымъ образомъ можно было бы приложить и къ обѣимъ послѣднимъ „динамическимъ" антиноміямъ ученіе Трансцендентальной Аналитики, и тогда получилось бы такое рѣшеніе: такъ какъ логическія отношенія также имѣютъ всего лишь феноменальный характеръ, то корень этихъ антиномій заключается въ противорѣчивости, существующей между понятіями и интуиціей времени, какъ неизбѣжнымъ условіемъ ихъ примѣненія. Но вопросы, которые затрогиваютъ обѣ эти антиноміи, вопросы *о причинности путемъ свободы и о бытіи Бога*, касались именно тѣхъ пунктовъ, гдѣ по убѣжденію Канта можно съ помощью нравственнаго сознанія пробиться сквозь эмпирическое познаніе и пріобрѣсти увѣренность въ существованіи сверхчувственнаго міра. Такимъ образомъ онъ здѣсь утверждалъ тезисы, исходя изъ этическихъ основаній. Когда же обнаружилось, что и антитезисы въ свою очередь тоже доказуемы, то онъ сталъ разсматривать, не могутъ ли они имѣть значеніе въ приложеніи къ явленіямъ. Тогда противорѣчіе тоже уничтожалось бы, но иначе, чѣмъ въ первомъ случаѣ. Въ математическихъ анти-

номіяхъ противорѣчіе исчезаетъ вслѣдствіе того, что оба сужденія невѣрны, такъ какъ оба они покоятся на одномъ и томъ же невѣрномъ предположеніи; въ динамическихъ же антиноміяхъ противорѣчіе исчезаетъ вслѣдствіе того, что оба сужденія правильны, съ тѣмъ лишь ограниченіемъ, что первое имѣетъ значеніе по отношенію къ вещамъ въ себѣ, а второе—по отношенію къ явленіямъ. Кантъ и пользуется этимъ принципомъ съ тѣмъ, чтобы уже въ Критикѣ Чистаго Разума освѣтить существенные пункты своей практической философіи. Третій и четвертый антитезисъ гласятъ вмѣстѣ, что міровой процессъ представляетъ не имѣющую ни начала, ни конца цѣпь необходимыхъ измѣненій конечныхъ предметовъ. Эти положенія должны имѣть безусловное значеніе для всѣхъ явленій, безъ исключенія. Но этимъ, учитъ Кантъ, не исключается все-таки возможность и того, что этотъ же процессъ, взятый со стороны міра вещей въ себѣ, есть актъ свободы, стоящей внѣ причинности, и что среди вещей въ себѣ есть безусловное и абсолютно-необходимое Существо. Міръ явленій въ общемъ, обусловленномъ своими причинами теченіи своего процесса есть лишь явленіе. Но тотъ, неизбѣжно обусловленный для нашего познанія и причинно-необходимый ходъ развитія, выраженіемъ котораго въ эмпирическомъ характерѣ отдѣльнаго человѣка служатъ рѣшенія его воли, есть не что иное, какъ обусловленная пространствомъ, временемъ и категоріями, форма проявленія *умопостигаемаго характера*, дѣятельность котораго уже не подчинена закону причинности. Конечно, Кантъ сознаетъ, что никогда не можетъ быть найдено доказательство, т. е. теоретическое обоснованіе реальности свободы и Божества въ мірѣ вещей въ себѣ. Но ограниченіе человѣческаго познанія міромъ явленій не позволяетъ также утверждать и противоположное, вслѣдствіе чего для теоретическаго разума остается открытой возможность этого противоположнаго. Такимъ образомъ приходится считаться съ тѣмъ, что возможность признавать существованіе вещей въ себѣ, которая была выведена еще въ концѣ Трансцендентальной Аналитики, получаетъ здѣсь уже спеціальное значеніе вслѣдствіе того, что здѣсь въ качествѣ такихъ вещей въ себѣ разсматриваются отчасти умопостигаемые характеры, отчасти же Божество, и что такимъ образомъ приложеніе опредѣленныхъ категорій (какъ-то категоріи сущности и ея дѣйствій) къ тому невѣдомому Нѣчто, которое тамъ, въ Аналитикѣ, называлось вещами въ себѣ, здѣсь разсматривается уже, „какъ возможное“; и черезъ это снова выступаютъ на сцену взгляды кантовской диссертаціи на ординатуру, хотя они проводятся уже съ иныхъ точекъ зрѣнія. Но зато въ одномъ пунктѣ такое рѣшеніе антиноміи ясно обращается противъ ихъ собственнаго доказательства; ибо, разъ Кантъ признаетъ, что антитезисы имѣютъ значеніе для познанія явленій и что въ мірѣ явленій научное сознаніе отвергаетъ тезисы, то остается непонятнымъ—какъ же возможно было раньше чисто теоретическимъ путемъ одинаково доказывать какъ тезисы, такъ и антитезисы. Такимъ образомъ здѣсь возникаетъ еще болѣе глубокая антиномія между теоретическимъ

и практическимъ мышленіемъ Канта, антиномія, которая, подобно антиноміи относительно вещи въ себѣ, опредѣлила дальнѣйшее развитіе его философіи.

Въ четвертой антиноміи уже затрогивается и тотъ предметъ, который представляетъ собой послѣдній объектъ трансцендентальной критики: это—научное трактованіе идеи о Божествѣ. Кантъ называетъ ее *идеаломъ чистаго разума*, такъ какъ она является идеей безусловнаго по отношенію къ возможности всѣхъ явленій вообще, какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ. Этотъ идеалъ, по мнѣнію Канта, также есть необходимая, послѣдняя и самая высокая задача, которую можетъ и должна ставить себѣ познавательная дѣятельность. Но и здѣсь идея не есть предметъ познанія, и нужно совершенно отказаться отъ всякой попытки превратить эту необходимость мысли въ доказательство необходимости существованія Божества. Въ такой связи мыслей становится само собой понятнымъ то обстоятельство, что для Канта нервомъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія, выставленныхъ умозрительной теологіей и метафизикой, является аргументъ, называемый *онтологическимъ* и клонящійся именно къ тому, чтобы изъ понятія о наиреальнѣйшемъ существѣ вывести его существованіе. При критикѣ этого аргумента Кантъ, точнѣе формулируя мысли, развитыя имъ еще въ докритическій періодъ, излагаетъ одно изъ своихъ самыхъ глубокихъ и самыхъ цѣнныхъ для теоріи познанія ученій. Онъ до основанія уничтожаетъ это онтологическое доказательство, показывая, что *„существованіе“ не есть признакъ*, который, подобно другимъ признакамъ, принадлежитъ къ содержанію понятія и потому могъ бы быть выведенъ изъ него съ помощью логическаго анализа. Приписываютъ ли понятію существованіе, или нѣтъ, оно (понятіе) остается всегда однимъ и тѣмъ же. Существованіе есть скорѣе отношеніе, въ которомъ наше познаніе находится къ опредѣленному содержанію мыслей; оно есть категорія модальности. Но прилагать эти категоріи можно лишь при посредствѣ интуиціи. Такимъ образомъ теоретическое доказательство существованія можетъ быть получено лишь тѣмъ путемъ, чтобы мы прямо или косвенно доказывали дѣйствительность понятія, т.е. его отношеніе къ предмету, данному въ интуиціи. Предложенія, касающіяся существованія, всегда имѣютъ синтетическій характеръ, и обоснованіе ихъ синтеза заключается всегда въ интуиціи; поэтому невозможно теоретически разсматривать понятіе Божества, какъ подлежащее предложенія, касающагося существованія. Изъ одного лишь понятія никогда не вытекаетъ существованіе.

А этимъ самымъ упраздняются и всѣ другія попытки доказать необходимость бытія Божія, тѣмъ болѣе, что онѣ состоятъ изъ осложненія онтологическаго аргумента другими неосновательными аргументами. *Космологическое* доказательство (собственно уже опровергнутое четвертой антиноміей) отъ условности и случайности конечныхъ предметовъ заключаетъ къ существованію абсолютно-необходимаго существа. Оно не имѣетъ права выходить при посредствѣ категоріи причинности за пре-

дѣлы міра явленій; и столь же мало права имѣетъ оно заключать отъ вещей конечныхъ къ безконечной причинѣ, отъ вещей условныхъ къ безусловной причинѣ и такимъ образомъ совершать переходъ къ другому роду (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Но если и сдѣлать ему во всемъ этомъ уступку, то все-таки свое утвержденіе, что эта послѣдняя причина всѣхъ вещей есть вмѣстѣ съ тѣмъ самое реальное и абсолютно необходимое Существо, т. е. соотвѣтствуетъ понятію Божества, разсматриваемое доказательство могло бы оправдать не само по себѣ, а не иначе, какъ съ помощью онтологическаго аргумента. И подобно тому, какъ такимъ путемъ космологическое доказательство приводитъ насъ обратно къ онтологическому, такъ точно *физико-теологическое* приводитъ къ космологическому. Допустимъ даже, что это доказательство имѣло бы право признавать причиной цѣлесообразности, благости, красоты и совершенства міра (которыя Кантъ признаетъ фактами и которыя даже не старается доказать) нѣкоторый высшій умъ; все же оно приводило бы насъ лишь къ понятію Бога, образующаго міръ, а не къ понятію Бога, сотворившаго міръ. Для полученія послѣдняго понятія намъ пришлось бы опять прибѣгнуть къ космологическому доказательству, а въ послѣдней инстанціи и къ онтологическому.

Это опроверженіе съ чисто критической сознательностью направляется не противъ самого положенія о существованіи Божества, а лишь противъ попытокъ *теоретически* доказать это положеніе; и остроуміе этой критики, доводы которой совершенно не зависятъ отъ частныхъ особенностей трансцендентальной теоріи познанія (ибо эти доводы въ существенныхъ чертахъ излагались Кантомъ уже въ 1763 г.), навсегда одержало верхъ надъ излюбленными сооруженіями умозрительной теологіи и раціональной метафизики. Но и въ этомъ случаѣ опроверженіе положительнаго утвержденія съ одинаковой энергіей направляется и противъ его отрицательной обратной стороны. Тотъ самый аргументъ, который возбраняетъ научное доказательство существованія Божества, поражаетъ въ то же время и всякую попытку отрицать или опровергать это существованіе. Съ научной точки зрѣнія атеизмъ такъ же невозможенъ, какъ и теизмъ. Точно такъ же, какъ критика раціональной психологіи одинаково осуждала спиритуализмъ и матеріализмъ, какъ несправедливыя притязанія метафизики, такъ и эта кантовская критика смотритъ на раціональную теологію и на атеизмъ, какъ на одинаково недоказанныя догматическія утвержденія. Послѣдній точно такъ же переступаетъ границу познавательной способности человѣка, какъ и первая. Но раціональная теологія въ простительномъ рвеніи поддается лишь трансцендентальной видимости, будто бы идеалъ разума можетъ быть предметомъ объективнаго познанія: атеизмъ же дѣлаетъ гораздо худшую ошибку, желая разрушить идеалъ человѣческаго познанія, какъ бы какую-то иллюзію. Вслѣдствіе этого, по мнѣнію Канта, онъ возстаетъ противъ необходимости, заложенной въ организаціи самого человѣческаго духа. Когда мы стремимся въ научномъ познаніи постигнуть связи во внутреннихъ

и во внѣшнихъ явленіяхъ, когда мы стремимся постигнуть болѣе таинственныя связи, существующія между тѣми и другими явленіями, то передъ нами, какъ побужденіе ко всей этой работѣ разсудка, носится идея разума—постигнуть послѣднюю и абсолютную связь всѣхъ явленій въ единомъ высочайшемъ Существѣ. Этого идеала разума никогда нельзя достигнуть съ помощью разсудка и его познанія. Но все таки вся цѣнность работы разсудка заключается въ приближеніи къ этой недостижимой цѣли.

Но откуда же—и это уже послѣдній вопросъ,—откуда эта высокая оцѣнка и лежащее въ основѣ ея побужденіе? Откуда эта метафизическая потребность, въ зависимости отъ которой лишь въ области непознаваемаго представляется возможнымъ найти завершеніе для нашего познанія? Изъ одного матеріала явленій могло бы возникнуть лишь стремленіе безконечно слѣдить за ихъ безконечными цѣпями. Поэтому, если въ нашемъ мышленіи является потребность выйти за предѣлы чувственнаго міра и постичь что-то отличающееся отъ него, то поводъ къ этому заключается уже не въ нашей теоретической дѣятельности. Теоретическое разсмотрѣніе можетъ только констатировать тотъ фактъ, что имъ самимъ во всемъ его движеніи впередъ руководитъ никогда неосуществимое стремленіе выйти за предѣлы своего горизонта. Но объясненіе этого факта заключается въ болѣе глубокой потребности, господствующей надъ теоретической жизнью; и эта болѣе глубокая потребность можетъ состоять лишь въ нравственномъ убѣжденіи, что наше назначеніе выходитъ за предѣлы міра нашего познанія. Такимъ образомъ оказывается, что жизнь познанія на всемъ своемъ протяженіи обусловливается этическимъ стремленіемъ къ міру сверхчувственному, стремленіемъ, которому сама эта жизнь никогда не можетъ дать удовлетворенія. Это-то Кантъ и назвалъ *приматомъ разума практическаго надъ теоретическимъ*, и здѣсь всего яснѣе выступаетъ сокровеннѣйшая связь его убѣжденій, какъ научныхъ, такъ и личныхъ.

§ 60. Практическая философія Канта.

Послѣдователи Канта характеризовали его философію, какъ субъективный идеализмъ или *субъективизмъ*; и этотъ терминъ повсюду усвоенъ въ историческихъ изложеніяхъ. Очень немногіе знаютъ, что онъ значитъ. Онъ обозначаетъ, что критицизмъ заимствуетъ свою точку зрѣнія исключительно изъ человѣческаго разума. Критицизмъ оставляетъ въ сторонѣ всѣ мнѣнія, которыя, въ ходячемъ-ли сознаніи, или въ философскихъ опытахъ, высказывались по вопросу объ отношеніи этого человѣческаго разума къ вещамъ, къ субъектамъ и объектамъ, и выискиваетъ лишь необходимые и общезначущіе принципы, основаніемъ которыхъ служатъ формы этого разума. Въ этомъ отношеніи субъективизмъ есть не что иное, какъ *самопознаніе человѣческаго разума*. Но изъ этого-то именно и слѣдуетъ, что и сама теоретическая критика

оказывается сполна запертой въ сферѣ этихъ формъ разума, и что все, выходящее за предѣлы представленій и присущихъ имъ отношеній, должно оставаться для нея всего лишь проблематическимъ предположеніемъ. Въ движеніи представленій существуютъ извѣстныя закономѣрныя соединенія, называемыя предметами, и прежде всего существуетъ необходимое основное взаимоотношеніе субъекта и объекта, каждый изъ которыхъ можно мыслить не иначе, какъ въ ихъ соотносительности. Но существуютъ ли вещи также и внѣ представленія, соотвѣтствуютъ-ли субъекту и объекту реальныя существа, относительно этого теоретическій разумъ до такой степени лишенъ всякихъ аргументовъ, что онъ не можетъ ни утверждать, ни отрицать этого. Для теоретической философіи абсолютнымъ является дѣятельность представленія съ своими закономѣрными формами. О самомъ представляющемъ субъектѣ она можетъ говорить, не какъ о метафизическомъ существѣ, выполняющемъ эту дѣятельность, а лишь какъ о нѣкоторомъ содержаніи дѣятельности представленія. Такимъ образомъ разумъ есть система формъ; онъ есть вполнѣ замкнутый кругъ, изъ котораго теоретическая философія никогда не можетъ выйти. Критицизмъ не задается вопросомъ ни о происхожденіи этого круга, ни объ его отношеніи къ только что упомянутой проблематической реальности, которую онъ разсматриваетъ только, какъ что-то вполнѣ невѣдомое, лежащее за тѣми предѣлами, которые разумъ можетъ поставить самъ себѣ.

Если разсматривать этотъ результатъ съ точки зрѣнія „наивнаго реализма“, то онъ сводится къ тому, что разумъ не можетъ познать ничего другого, кромѣ самого себя. И на того, кто, исходя изъ обыденнаго пониманія, ищетъ сущности познанія въ тожествѣ представленій и вещей, кантовская критика должна производить такое впечатлѣніе, будто бы этой цѣли познанія никогда нельзя достигнуть. Въ этомъ смыслѣ его теоретическая философія есть *абсолютный скептицизмъ*. Но критическое происхожденіе этого скепсиса доказывается тѣмъ, что онъ въ совершенно точныхъ выраженіяхъ ограничиваетъ неспособность человѣческаго разума быть увѣреннымъ въ чемъ либо другомъ, кромѣ своихъ собственныхъ формъ, теоретической функціей познанія. Субъективизмъ Канта — лишь теоретическій. Если въ Критикѣ Чистаго Разума ясность его изложенія ученія о вещи въ себѣ нарушалась его непоколебимымъ убѣжденіемъ въ ея существованіи, то это стояло именно въ связи съ тѣмъ, что въ своей практической части критицизмъ побѣдоносно пробивается сквозь ту загородку, которую субъективизмъ ставитъ самому себѣ. И чрезъ это критицизмъ, исходя изъ того же самаго самопознанія разума, постигаетъ связь послѣдняго съ вѣчнымъ міромъ и его подчиненіе общимъ законамъ этого міра. Въ теоретическомъ отношеніи разумъ видитъ себя ограниченнымъ самимъ собой; въ практическомъ — онъ вѣритъ въ свое живое единеніе съ такимъ высшимъ міромъ, что всѣмъ нашимъ познаніемъ схватывается одна лишь тѣнь этого міра.

Но и этотъ выходъ изъ субъективизма можетъ быть понятъ у Канта лишь съ субъективной точки зрѣнія; ибо какъ въ теоретической области разумъ для критики самого себя не обладаетъ ничѣмъ инымъ, кромѣ самого же себя, точно такъ и практическая увѣренность въ существованіи связи между разумомъ и абсолютнымъ міровымъ порядкомъ можетъ почерпаться лишь изъ собственныхъ нѣдръ разума; лишь въ себѣ самомъ можетъ онъ найти мотивъ, побуждающій его выйти съ этимъ убѣжденіемъ за предѣлы знанія. Вѣра, съ которой разумъ подчиняетъ себя міровому закону, принадлежитъ также къ его собственнымъ принципамъ; и потому эта вѣра можетъ принимать лишь такой видъ, который опредѣляется общей и необходимой формой самого разума. Если теоретическій разумъ можетъ имѣть познаніе, обладающее всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ, только о томъ, что самъ же онъ и создаетъ, то практическій разумъ можетъ подчинять себя только такому міровому закону, который самъ же онъ и даетъ себѣ всеобщимъ и необходимымъ образомъ.

Обращаясь къ критикѣ нравственнаго сознанія, Кантъ также задается вопросомъ о присущемъ ему характерѣ всеобщности и необходимости. Въ свой эмпиристическій періодъ онъ занимался антропологическими „наблюденіями", предметъ которыхъ составляютъ психологическія различія въ формахъ нравственной жизни человѣчества. Подобные вопросы лежатъ уже внѣ задачъ критической нравственной философіи, послѣдняя скорѣе обращаетъ свое вниманіе на то, что въ основѣ всѣхъ различій покоится общій человѣческому роду нравственный разумъ, и что сознаніе послѣдняго выказываетъ притязанія на *аподиктичность*, съ которой высказываются *нравственныя сужденія*. Но эти сужденія бываютъ двоякаго рода: они заключаются частью въ извѣстныхъ законахъ, которые мы разсматриваемъ, какъ общія нормы для нравственной жизни, частью же въ тѣхъ сужденіяхъ, которыя на основаніи этихъ *нормъ* высказываются относительно дѣйствій и произвольныхъ рѣшеній человѣка. Послѣднія сужденія, очевидно, составляютъ наиболѣе привычную для обыденнаго сознанія форму нравственной жизни. Она выступаетъ въ сужденіяхъ, квалифицирующихъ свой субъектъ предикатомъ *добрый* или *злой*. Для того, чтобы отъ этого обыденнаго образа дѣйствій перейти къ нравственно-философской проблемѣ, Кантъ старается прежде всего точно опредѣлить отличительное качество этихъ сужденій. Они не содержатъ въ себѣ никакого познанія въ теоретическомъ смыслѣ этого слова, а взамѣнъ того, скорѣе въ нихъ можно найти отношеніе обсужденія, въ которое становится къ извѣстному (или же разсматриваемому, какъ извѣстный) предмету обсужденія лицо, высказывающее это обсужденіе. Но не всѣ подобныя обсужденія бываютъ этическаго характера: значительная часть ихъ стремится обозначить предметъ только, какъ нѣчто пріятное или непріятное для даннаго индивидуума. Подобныя обсужденія всегда бываютъ эмпирическаго характера; ибо они предполагаютъ отношеніе предмета къ какой-нибудь потребности индивидуума, состоитъ-ли она въ непо-

средственномъ чувственномъ влеченіи, или же въ какой-нибудь интересующей его лично цѣли. Поэтому такія сужденія оказываются, хотя и синтетическими, но не апріорными. Вслѣдствіе этого они не обладаютъ той всеобщностью и необходимостью значенія, которая выходила бы за предѣлы данной потребности этого индивидуума. Напротивъ, тамъ, гдѣ что-нибудь квалифицируется, какъ хорошее (доброе) или дурное (злое), тамъ это всегда дѣлается съ притязаніемъ на общезначимость и необходимость; и это притязаніе характеризуется тѣмъ, что предметъ обсужденія ставится въ извѣстное отношеніе къ всеобщему и необходимому принципу. Такимъ образомъ мы имѣемъ передъ собой способъ дѣйствія нашего духа, заявляющій притязаніе на апріорность; и, согласно методу критицизма, спрашивается, выполнены-ли при немъ тѣ условія, при наличности которыхъ такое притязаніе будетъ оправданнымъ? Каждое обсужденіе, имѣющее нравственный характеръ, поскольку оно сознаетъ свое право на существованіе, заключаетъ въ себѣ подведеніе даннаго предмета подъ принципъ, называемый нами нравственнымъ закономъ; и подобное сужденіе можетъ считаться оправданнымъ лишь въ томъ случаѣ, если уже установлена общезначимость и необходимость этого закона. Всякое нравственное обсужденіе предполагаетъ нравственный законъ, имѣющій апріорное значеніе. Поэтому, въ практической философіи прежде всего возникаетъ слѣдующій вопросъ: существуетъ-ли такой нравственный законъ, имѣющій всеобщее значеніе, и какимъ образомъ можно усмотрѣть всеобщность и необходимость его значенія?

Изслѣдованіе самого нравственнаго закона, повидимому, затрудняется тѣмъ, что содержаніе его въ опытѣ представляется измѣняющимся и даже (если разсматривать его исторически) колеблющимся. Сегодня и здѣсь нравственнымъ признается нѣчто иное, чѣмъ завтра и тамъ; и если такимъ образомъ содержаніе нравственныхъ принциповъ является въ эмпирическомъ смыслѣ условнымъ, чего нисколько не отрицаетъ критическая философія, то для послѣдней остается возможнымъ отыскивать апріорность нравственнаго закона лишь въ томъ самомъ направленіи, слѣдуя которому она нашла апріорность познанія — въ формальномъ опредѣленіи.

Уже въ подготовленіяхъ къ этому основному изслѣдованію почти незамѣтно заложены характерныя черты, составляющія особенность нравственной философіи Канта. Въ обыденной терминологіи предикатъ „добрый", въ своемъ этическомъ значеніи прилагается обыкновенно и къ поступкамъ, соотвѣтствующимъ требованіямъ нравственнаго закона. Но, думаетъ Кантъ, это дѣлается лишь въ переносномъ смыслѣ и лишь постольку, поскольку эти поступки разсматриваются, какъ выраженіе добраго намѣренія. Въ строгомъ смыслѣ слова доброй можетъ быть только *воля*. Она остается доброй и тогда, когда при своемъ переходѣ въ поступокъ встрѣчаетъ препятствіе со стороны механизма внѣшней природы; а, съ другой стороны, самъ поступокъ, вполнѣ согласный съ нравственнымъ закономъ, заслуживаетъ предиката „добрый" лишь по-

столько, поскольку вытекаетъ изъ нравственнаго намѣренія. Тамъ, гдѣ совершить подобный поступокъ заставляетъ человѣка какое-либо внѣшнее давленіе, тамъ поступокъ уже не можетъ быть вмѣненъ ему въ заслугу, не можетъ быть квалифицированъ, какъ добрый. Но Кантъ тотчасъ же идетъ еще дальше. То, что имѣетъ значеніе по отношенію къ внѣшнему принужденію, онъ распространяетъ также и на внутреннее принужденіе. Если къ поступку, соотвѣтствующему требованіямъ нравственнаго закона, человѣка побуждаетъ механизмъ жизни его влеченій, его личные интересы, то такой поступокъ хотя и нельзя еще назвать дурнымъ (злымъ), но все таки нельзя назвать и добрымъ: въ нравственномъ смыслѣ онъ безразличенъ. Въ этомъ случаѣ данный индивидуумъ просто пользуется тѣмъ счастьемъ, что его склонности не приводятъ его къ столкновенію съ нравственнымъ закономъ; но это случайность, а не заслуга. Поэтому поступокъ, соотвѣтствующій требованіямъ нравственнаго закона, является истинно-нравственнымъ только въ томъ случаѣ, если онъ вытекаетъ изъ одного лишь нравственнаго намѣренія, т. е. если воля, заключающая въ себѣ причину поступка, руководилась именно сознаніемъ нравственнаго закона. Сознаніе того требованія, которое нравственный законъ предъявляетъ нашему образу дѣйствій, называется *обязанностью*; и поэтому истинно-нравственны лишь тѣ поступки, въ которыхъ въ видѣ максимы, т. е. въ видѣ того субъективнаго принципа, который обусловливаетъ рѣшеніе воли, дѣйствуетъ только обязанность. Подъ вліяніемъ своего критическаго стремленія къ строгому разграниченію понятій Кантъ устанавливаетъ знаменитое принципіальное различіе между обязанностью и склонностью, проходящее черезъ всю его этику. Внѣшнюю согласованность нашихъ поступковъ съ требованіями закона онъ называетъ *легальностью*. Все, что мы дѣлаемъ подъ вліяніемъ склонности, въ лучшемъ случаѣ только легально; о *моральности* можетъ быть рѣчь лишь тамъ, гдѣ единственной причиной поступка было согласное съ обязанностью намѣреніе. Въ этомъ перенесеніи моральнаго принципа въ внутренній міръ обнаруживается также и въ этой области общій субъективистическій принципъ критической философіи; вмѣстѣ съ тѣмъ это обоснованіе этики посредствомъ понятія сознанія обязанности представляетъ собою абстрактное и чисто-этическое формулированіе того принципа, на которомъ съ самаго начала живѣйшимъ образомъ настаивалъ протестантизмъ въ своей борьбѣ противъ католицизма.

Такимъ образомъ нравственный характеръ поступковъ нужно усматривать не въ ихъ легальной внѣшности, а исключительно въ намѣреніи, лежащемъ въ ихъ основѣ; намѣреніе же бываетъ добрымъ лишь тамъ, гдѣ его максимой служитъ сознаніе обязанности, гдѣ такимъ образомъ мотивомъ поступка оказывается не что иное, какъ одно лишь уваженіе передъ нравственнымъ закономъ. Но нравственные законы являются въ нашемъ сознаніи представленіемъ о чемъ-то такомъ, что мы должны дѣлать, это — *законы долженствованія*, отличающіеся отъ такъ называемыхъ законовъ природы, какъ отъ законовъ необходимости.

Законъ природы есть правило, согласно которому что-либо должно происходить при всякихъ обстоятельствахъ и дѣйствительно происходитъ; нравственный же законъ есть правило, согласно которому чему-либо слѣдовало бы происходить при всякихъ обстоятельствахъ, но на дѣлѣ не всегда происходитъ. Тотъ и другой не могутъ быть тожественны между собой, потому что было бы совершенно безмысленно требовать чего-нибудь такого, что, все равно, происходитъ съ необходимостью, свойственной закону природы. Смыслъ нравственнаго закона такимъ образомъ заключается лишь въ томъ, что механизмъ естественнаго хода вещей оставляетъ еще вполнѣ неопредѣленнымъ, выполняется-ли этотъ законъ, или нѣтъ. Слѣдовательно, моральные законы представляютъ собою нѣчто совершенно иное, чѣмъ законы естественные, и потому первые не могутъ быть выведены изъ послѣднихъ. Моральные законы — это императивы, задачи, которыя слѣдовало бы выполнить, но которыя не необходимо должны быть выполнены и не всегда выполняются. Въ этомъ смыслѣ Кантъ — классическій защитникъ *императивнаго направленія въ этикѣ*, т. е. того направленія, которое видитъ задачу этой науки не въ описаніи и объясненіи фактически данной нравственной жизни человѣка, а скорѣе въ установленіи для нея абсолютныхъ законовъ.

Если изслѣдовать, каковы всѣ тѣ императивы, которые выступаютъ на сцену въ практической жизни человѣка, то оказывается, что значительно бóльшая часть ихъ можетъ имѣть лишь условное значеніе. Предписанія, которыя мы дѣлаемъ себѣ и другимъ по поводу опредѣленныхъ единичныхъ дѣйствій, зависятъ, что само собой понятно, отъ цѣлей, которыхъ должно достигнуть съ помощью этихъ дѣйствій, и имѣютъ значеніе лишь постольку, поскольку эти цѣли разсматриваются, какъ достойныя стремленія. Область нашей практической дѣятельности есть область цѣлей. *Понятіе цѣли*, которое Кантъ исключилъ изъ системы категорій и которое поэтому не играло и не могло играть никакой роли въ его теоретической философіи, включая сюда и его ученіе о природѣ, пріобрѣтаетъ здѣсь, въ практическомъ мірѣ, значеніе главнаго руководителя. Цѣли — это условія, въ зависимости отъ которыхъ находится большая часть императивовъ, поскольку послѣдніе требуютъ поступковъ, представляющихъ собою средство для выполненія этихъ цѣлей. Вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ эти императивы, выражено это въ нихъ или нѣтъ — это все равно, имѣютъ гипотетическій характеръ. Этотъ рядъ гипотетическихъ императивовъ или телеологическихъ отношеній между цѣлью и средствомъ, повидимому, также образуетъ безконечную цѣпь, подобно цѣпи, образуемой причинностью и отношеніями между причиной и дѣйствіемъ. Я хочу совершить извѣстный поступокъ, съ тѣмъ, чтобы придать предмету другой видъ или приготовить предметъ; но я хочу обладать этимъ предметомъ только для того, чтобы имѣть возможность съ помощью его выполнить какія-либо другія функціи; а эти функціи, въ свою очередь, я хочу выполнить для того, чтобы привести въ исполненіе то или другое, и т. д. Такимъ образомъ по-

нѣкотораго преобразованія, измѣняющаго содержаніе категорическаго императива, а не съ помощью чисто формальнаго пониманія послѣдняго.

Но въ главномъ Кантъ все-таки пользуется этимъ чисто формальнымъ пониманіемъ категорическаго императива, для того чтобы рѣзко разграничить свой взглядъ на нравственный законъ отъ всѣхъ прежнихъ. Вѣдь коль скоро нравственные поступки въ послѣдней инстанціи ставятся въ зависимость отъ выполненія нѣкоторой вещественной цѣли, то нравственная дѣятельность разсматривается уже, какъ средство для этой цѣли, и этимъ самымъ императивъ категорическій низводится до степени императива гипотетическаго. Изъ этихъ матеріальныхъ принциповъ этическаго законодательства особенно существенное значеніе сравнительно съ другими обыкновенно имѣютъ два принципа, опредѣлившіе значительнѣйшую часть выставленныхъ въ философіи моральныхъ принциповъ: благополучіе и божественная воля. Эвдемонизмъ разсматриваетъ нравственный образъ дѣйствій, какъ единственное или какъ лучшее средство для достиженія благополучія—отдѣльной личности, если эвдемонизмъ выступаетъ въ грубой формѣ, и какъ средство для благополучія человѣческаго общества, если онъ является въ формѣ болѣе утонченной. Слѣдовательно эвдемонизмъ лишь благоразумная теорія, которая должна указать, какимъ образомъ удобнѣе и надежнѣе всего стать счастливымъ. Именно, онъ становится такой теоріей, если выступаетъ въ формѣ благополучія общества, такъ какъ стремится тогда доказать, что въ силу опредѣленій, которыя общество разъ навсегда установило исходя изъ своихъ интересовъ въ формѣ обычая и права, индивидуумъ поступитъ благоразумнѣе всего, если подчинится этимъ формамъ жизни. Но этимъ, во-первыхъ, уничтожается самое достоинство и самостоятельность моральнаго поступка, такъ какъ онъ долженъ служить чуждой ему цѣли. Во-вторыхъ, эвдемонизмъ заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Безпристрастное изслѣдованіе фактовъ обнаруживаетъ, что моральные поступки не только не влекутъ за собой благополучія, въ видѣ своего необходимаго слѣдствія, но, напротивъ, скорѣе во многихъ случаяхъ идутъ съ нимъ въ разрѣзъ. По крайней мѣрѣ, для отдѣльнаго индивидуума изо всѣхъ средствъ для достиженія благополучія моральность является самымъ невѣрнымъ и ненадежнымъ. Если бы природа предназначила насъ для благополучія, то она не могла бы сдѣлать ничего неразумнѣе, какъ вложить въ насъ рядомъ съ эгоистическими стремленіями сознаніе моральной обязанности, которое всегда становится имъ поперекъ дороги. Этическая жизнь никогда не можетъ быть выведена изъ стремленія къ благополучію. Если же, съ другой стороны, силу нравственныхъ законовъ выводить изъ божественнаго законодательства, то это значитъ подчинить нравственную жизнь человѣка чужой волѣ. Но подчиненіе чужой волѣ можетъ вытекать или изъ психологическихъ побужденій—страха и надежды, сопряженныхъ съ представленіемъ о могуществѣ этой чужой воли, или же — изъ убѣжденія въ нравственномъ достоинствѣ этой воли. Если будетъ на лицо первый случай, что

при такомъ обоснованіи морали бываетъ чаще всего, то моральная дѣятельность опять-таки разсматривается, какъ средство для осуществленія стремленія къ благополучію, хотя бы и получившему вполнѣ утонченную форму и перенесенному изъ жизни временной въ жизнь вѣчную; но и эта форма эвдемонизма подходитъ подъ общую критику всякаго эвдемонизма. Если же подчиненіе божественной волѣ оказывается слѣдствіемъ убѣжденія въ ея нравственномъ достоинствѣ и совершенствѣ, то это убѣжденіе, если только оно не есть необдуманное мнѣніе, можетъ основываться лишь на томъ, что содержаніе Божественной воли съ точки зрѣнія нравственнаго чувства признано вполнѣ согласнымъ съ этимъ чувствомъ. Такимъ образомъ здѣсь послѣдній принципъ обсужденія заключается въ самомъ нравственномъ чувствѣ, и теологическое обоснованіе является лишь кажущимся.

Такимъ образомъ категорическій императивъ при всемъ своемъ чисто формальномъ опредѣленіи и при всей своей очевидной назависимости отъ всякихъ цѣлей съ опредѣленнымъ содержаніемъ, преслѣдуемыхъ рѣшеніями воли, все же заключаетъ въ себѣ то весьма существенное значеніе, что требуетъ отъ нравственной воли соблюденія лишь такихъ законовъ, которые она сама же себѣ и поставила, но за то—уже безусловнаго соблюденія. Въ этомъ смыслѣ Кантъ называетъ основнымъ понятіемъ своей моральной философіи понятіе *автономіи*. Нравственнодобра лишь воля, соблюдающая ею же самой постановленный законъ. Практическая вѣрность убѣжденію составляетъ глубочайшее достоинство моральной жизни. Чистая воля, т.е. воля съ всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ, или практическій разумъ, присущій роду человѣческому, не можетъ ставить себѣ никакого другого закона, кромѣ закона нравственнаго; но воля эмпирическая, индивидуальная воля отдѣльнаго человѣка можетъ преступать эти законы, такъ какъ она опредѣляется не самой собой, а чѣмъ-то другимъ, т. е. чувственными побужденіями. Вслѣдствіе этого всякая попытка поставить нравственный образъ дѣйствій въ служебное отношеніе ко всякой другой цѣли низводитъ нравственность до гетерономной точки зрѣнія. Выставляется-ли въ качествѣ опредѣляющаго основанія для нравственной дѣятельности индивидуальное или общее благополучіе, или какое-нибудь эмпирическое чувство, или заповѣдь Божества, или метафизическое понятіе совершенства, — всегда этимъ самымъ нравственная жизнь низводится до средства и перестаетъ быть абсолютной, законченной въ самой себѣ, необходимой и общезначущей цѣлью.

Согласно Канту, всякое гетерономное обоснованіе противорѣчитъ достоинству нравственной жизни. Въ мірѣ цѣлей все то, что служитъ для другой цѣли, имѣетъ всего только *цѣну*. *Достоинствомъ* же обладаетъ лишь то, что само по себѣ есть цѣль и ради чего только и существуетъ все остальное. Въ первомъ и строжайшемъ смыслѣ этого слова достоинство подобаетъ лишь самому нравственному закону. Но такъ какъ самъ же индивидуумъ и даетъ себѣ этотъ нравственный законъ,

и такъ какъ онъ выполняетъ его, какъ обязанность, лишь изъ уваженія передъ нимъ, безъ всякаго участія присущихъ ему склонностей, и такимъ путемъ отожествляетъ себя съ нравственнымъ закономъ, то чрезъ это уже и ему сообщается достоинство нравственнаго закона; и потому въ мірѣ явленій человѣческая личность, какъ существо разумное, ставящее цѣли и само себѣ дающее законы, является единственной *абсолютной самоцѣлью*, которая заключаетъ въ себѣ условіе всѣхъ относительныхъ цѣлей, и въ противоположность которой всѣ остальныя явленія суть вещи, а не личности. Съ помощью такого хода мыслей категорическій императивъ вмѣсто чисто формальнаго опредѣленія получаетъ опредѣленное содержаніе, и законъ простой законосообразности превращается въ *законъ охраненія человѣческаго достоинства*. Всѣми вещами можно пользоваться, какъ средствомъ для своихъ цѣлей, но лица никогда нельзя употреблять, лишь какъ средство; напротивъ, всегда должно воздавать уваженіе его абсолютному достоинству; и высшій принципъ нравственнаго закона гласитъ такъ: поступай такъ, чтобы всегда уважать человѣческое достоинство какъ въ твоемъ собственномъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого человѣка, и чтобы всегда относиться къ лицу какъ къ цѣли, а никогда—только какъ къ средству.

Такимъ образомъ понятіе автономіи составляетъ ключъ для познанія практической жизни, совершенно такъ же, какъ категоріи — для познанія жизни теоретической. Какъ апріорное познаніе природы существуетъ лишь потому, что разсудокъ создаетъ законы этого познанія въ видѣ формъ своей собственной функціи, такъ общезначущій и необходимый законъ нравственности возможенъ лишь потому, что чистая воля сама даетъ себѣ законъ. Какъ нѣтъ апріорнаго познанія о природѣ, данной извнѣ, такъ невозможна и истинная нравственность, подчиняющаяся лишь извнѣ полученному закону. Критеріями теоретической и практической Критики служатъ вполнѣ параллельныя мысли. Но между тѣмъ какъ объясненіе апріорнаго познанія путемъ категорій основывалось на томъ, что функція, продуцирующая опытъ, указывалась въ самомъ опытѣ, Критика Практическаго Разума должна идти инымъ путемъ.

Общезначимость и необходимость апріорныхъ синтетическихъ сужденій, выставляемыхъ практическимъ разумомъ въ качествѣ нравственныхъ законовъ, мыслимы лишь подъ условіемъ предположенія автономіи воли. Но воля, исключительно сама себѣ дающая законъ и на основаніи его опредѣляющая поступокъ со всѣми его слѣдствіями, есть такой актъ, который, конечно, въ качествѣ причины, влечетъ за собой необозримый рядъ дѣйствій, но который самъ не можетъ уже быть разсматриваемъ, согласно принципу закона природы, какъ дѣйствіе нѣкоторой причины. Такую функцію Кантъ называетъ *причинностью путемъ свободы*. Автономная воля — это воля, опредѣляемая не эмпирическимъ содержаніемъ побужденія, но исключительно закономъ разума; она невозможна въ причинной цѣпи явленій; она скорѣе есть способность начать весь причинный рядъ сначала. Слѣдовательно, автономія существуетъ лишь по-

столько, поскольку существуетъ свободная воля, не подчиненная закону причинности явленій. Такимъ образомъ *свобода* есть послѣдній принципъ, къ которому приходитъ анализъ нравственной жизни; и результаты этого анализа сводятся къ тому, что общезначущая и необходимая нравственность существуетъ лишь подъ условіемъ свободы. Согласно принципу Критики Чистаго Разума, надо было бы изслѣдовать, существуетъ-ли свобода въ волевой дѣятельности человѣка. Но такое изслѣдованіе невозможно, и потому за него не слѣдуетъ совсѣмъ приниматься, такъ какъ Критика Чистаго Разума показала, что никогда нельзя найти свободу въ опытѣ и въ его теоретическомъ познаніи. Всѣ явленія безусловно такъ подчинены правилу причинности, какъ это выражено во второй „аналогіи опыта". Такимъ образомъ Критикой Чистаго Разума установлено, что нельзя въ самомъ опытѣ искать условія нравственной жизни, подобно условію жизни теоретической. Пространство, время и категоріи встрѣчаются въ самомъ опытѣ, такъ какъ они составляютъ тѣ формы, которыя созидаютъ его; и трансцендентальная философія въ этомъ случаѣ служитъ лишь отраженіемъ тѣхъ дѣятельностей, изъ которыхъ состоитъ сущность самого опыта. Но свободы никогда нельзя встрѣтить въ опытѣ. Вслѣдствіе этого, если бы вопросъ о томъ, имѣетъ-ли нравственный законъ право на апріорность, на которую онъ претендуетъ, рѣшался съ помощью теоретическаго познанія, какъ это было при параллельныхъ изслѣдованіяхъ въ Критикѣ Чистаго Разума, то это притязаніе пришлось бы отвергнуть такъ же, какъ притязаніе метафизики, потому что какъ интеллектуальной интуиціи, такъ и свободы нельзя найти въ эмпирически данномъ составѣ человѣческаго духа. Но Критика Чистаго Разума поступала различно по отношенію къ этимъ двумъ понятіямъ. Относительно перваго, изъ того факта, что мы обладаемъ нашимъ чувственнымъ способомъ интуиціи, слѣдуетъ, что мы, люди, не можемъ обладать интеллектуальной интуиціей. Напротивъ, по вопросу о свободѣ въ рѣшеніи третьей антиноміи уже получилась возможность того, что естественно-необходимый рядъ волевыхъ рѣшеній, взятый цѣликомъ, который протекъ или долженъ протечь сообразно требованіямъ опыта, служитъ лишь проявленіемъ умопостигаемаго характера, которому можно, не впадая въ противорѣчіе, приписывать причинность путемъ свободы, какъ признакъ этого характера. Такимъ образомъ сама же Критика Чистаго Разума допускаетъ для человѣка, какъ для существа умопостигаемаго, возможность свободы, между тѣмъ какъ она должна отрицать возможность интеллектуальной интуиціи для познавательной дѣятельности.

Такимъ образомъ Критика Практическаго Разума явно опирается на Критику Теоретическаго Разума, считая уже доказаннымъ со стороны послѣдней, что относительно реальности свободы, которой въ первой приписывается значеніе условія нравственной жизни, не въ силахъ судить ограниченное опытомъ познаніе, т. е. послѣднее не можетъ утверждать ее, а въ состояніи только отрицать ее въ предѣлахъ міра явленій.

Этимъ въ трансцендентальномъ методѣ пріобрѣтается та точка зрѣнія, что теоретическое познаніе не можетъ оспаривать у нравственнаго закона права на апріорность, на которое онъ претендуетъ, и что всякая попытка объяснить это право теоретическимъ путемъ такъ же тщетна, какъ и всякая попытка его оспаривать. Такимъ образомъ практическое убѣжденіе совершенно не зависитъ отъ теоретическаго знанія, со стороны котораго оно не можетъ ни ожидать поддержки, ни опасаться опроверженія. Кантъ придалъ вопросу о различіи морали и метафизики (а раньше эту разницу всегда выставляли только такимъ образомъ, что въ противоположность знанію, настойчиво указывали на эмпирическое чувство) такую глубину, что довелъ его до глубочайшаго анализа человѣческаго разума. Всякимъ метафизическимъ умозрѣніямъ и всякому эмпирическому познанію онъ одинаково противопоставляетъ не смутное чувство отдѣльнаго человѣка, а убѣжденіе, наполняющее и объединяющее все человѣческое общество — убѣжденіе въ абсолютной обязательности нравственнаго законодательства. Если обнаружилось, что это необходимое и общезначущее убѣжденіе не можетъ ожидать ни подтвержденія, ни опроверженія со стороны знанія, то отсюда слѣдуетъ, что оно существуетъ вполнѣ самостоятельно, что его апріорность никогда не можетъ быть теоретически ни доказана, ни опровергнута; что въ него и можно, и должно только вѣровать. Тотъ не принадлежитъ къ числу нравственныхъ людей, кто не убѣжденъ въ абсолютной общезначимости и необходимости нравственнаго обязательства, въ какой бы зависимости ни была она отъ эмпирическихъ условій, кто не убѣжденъ въ апріорности категорическаго императива; и это убѣжденіе составляетъ нераздѣльную составную часть человѣческаго разума: оно есть абсолютное правило Чистаго Практическаго Разума. Безполезно пытаться теоретически доказать право этого нравственнаго убѣжденія; безполезно пытаться и подорвать его. Оно существуетъ въ видѣ абсолютнаго факта нравственнаго сознанія, и вѣра въ его реальность представляетъ собой общую для всякаго человѣческаго разума необходимость. Какъ въ Критикѣ Чистаго Разума главное дѣло въ томъ, чтобы указать всеобщее и необходимое знаніе, такъ въ Критикѣ Практическаго Разума — въ томъ, чтобы указать *всеобщую и необходимую вѣру*. Но вѣра по самому понятію не можетъ опираться на знаніе, а можетъ быть лишь извлечена наружу и освобождена отъ измѣнчивыхъ покрововъ своей эмпирической формы.

Если центральнымъ пунктомъ этой нравственной вѣры служитъ апріорность значенія нравственнаго закона, то эта вѣра должна распространяться и на всѣ тѣ условія, при которыхъ только возможенъ этотъ законъ. Согласно этому, практическая вѣра реализируетъ всѣ тѣ идеи, которыя могутъ быть выведены въ качествѣ условій нравственной жизни. Но эта реализація происходитъ не въ формѣ знанія, а въ формѣ вѣры; поэтому, если на этомъ основаніи Кантъ строитъ свою *этическую метафизику сверхчувственнаго*, то это „моральное доказательство“ никогда нельзя понимать въ смыслѣ теоретическаго. Очень быстро исказили

Канта, думая, будто бы основныя черты этой части его ученія сводятся, приблизительно, къ слѣдующему: нравственная жизнь есть фактъ; этотъ фактъ возможенъ лишь подъ условіемъ свободы и сверхчувственнаго міра; слѣдовательно, доказано, что существуютъ также свобода и сверхчувственный міръ. Подобное „доказательство" прямо противорѣчило бы всѣмъ основоположеніямъ трансцендентальной философіи и результатамъ Критики Чистаго Разума; и тотъ, кто приписываетъ его кантовскому ученію, можетъ и не удивляться, если видитъ въ этомъ ученіи всего только огромное противорѣчіе. На самомъ дѣлѣ аргументація Канта есть аргументація ad hominem и гласитъ такъ: ты вѣруешь въ необходимость и общезначимость нравственнаго закона; слѣдовательно, ты долженъ вѣровать также и въ тѣ условія, при которыхъ только и возможна эта общезначимость и необходимость. Эти условія — свобода и сверхчувственный міръ; слѣдовательно, ты долженъ, если все твое убѣжденіе не неосновательно, необходимо вѣрить также въ реальность свободы и сверхчувственнаго міра. Вслѣдствіе этого Кантъ называетъ идеи, на которыя должна распространяться дѣятельность практической вѣры, *постулатами Чистаго Практическаго Разума*; поэтому справедливо сказалъ Шиллеръ, что это ученіе „всовываетъ въ совѣсть" то, чего нельзя доказать.

Здѣсь въ практической философіи снова появляются тѣ идеи, которыя теоретическая философія рѣшалась разсматривать, лишь какъ высочайшія, невыполнимыя для познанія, задачи процесса представленія; и такимъ образомъ оказывается, что корень этихъ задачъ заключается не столько въ теоретическихъ, сколько въ практическихъ мотивахъ. Но здѣсь онѣ появляются въ нѣсколько иной послѣдовательности и формѣ, такъ какъ исходнымъ пунктомъ для этой *метафизики нравственной вѣры* должна служить идея свободы, къ которой привелъ анализъ нравственнаго сознанія, какъ къ основѣ послѣдняго. Поскольку мы хотимъ стоять за необходимость и общезначимость нравственныхъ обязанностей, постольку мы должны вѣровать въ то, что наша воля въ состояніи сама давать себѣ законы и сообразовать съ ними свои поступки, т. е., что она свободна. Раньше, до Канта, дѣлалась попытка теоретически доказать существованіе свободы воли и отсюда вывести нравственное законодательство; слѣдовательно, раньше старались обосновать „я долженъ" черезъ посредство „я могу". Практическая вѣра Канта идетъ обратнымъ путемъ. Она исходитъ изъ категорическаго, неоспоримаго убѣжденія въ существованіи долга, и отсюда пріобрѣтаетъ нравственную увѣренность въ возможности его осуществленія. Для Канта имѣетъ рѣшающее значеніе практическое правило: ты можешь, потому что ты долженъ.

Существенное значеніе этой основанной на вѣрѣ достовѣрности существованія свободы состоитъ именно въ томъ, что она вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ и *достовѣрность реальности сверхчувственнаго міра вещей въ себѣ*; ибо, коль скоро свобода не встрѣчается во всемъ объемѣ чувственнаго міра, то она должна принадлежать міру сверх-

чувственному. Свободы можно искать лишь у вещей въ себѣ, такъ какъ всѣ явленія подчинены закону причинности. *Такимъ образомъ наше убѣжденіе въ свободѣ нашей воли реализируетъ понятіе вещей въ себѣ, которое для теоретической философіи остается всего только проблематическимъ.* Наше нравственное сознаніе заставляетъ насъ вѣрить въ существованіе рядомъ съ нашимъ опытнымъ міромъ того, другого міра, который познаніе могло выставлять, лишь какъ возможный; и такимъ образомъ оправдывается названіе царства явленій, данное міру нашихъ представленій. Въ моральной вѣрѣ мы должны держаться того убѣжденія, что мы представляемъ собой не только явленія въ мірѣ чувственномъ, но сверхъ того—еще и лица въ мірѣ умопостигаемомъ. Наше нравственное самопознаніе показываетъ намъ, что мы—двойныя существа, и что наша жизнь движется на границѣ міра чувственнаго и сверхчувственнаго. Въ качествѣ чувственныхъ существъ мы подчинены законамъ пространства, времени и категорій, въ качествѣ существъ умопостигаемыхъ, мы свободны и сами даемъ себѣ міровой законъ долга. Въ качествѣ характера эмпирическаго мы во всемъ развитіи нашей волевой жизни обусловлены естественной необходимостью; но этотъ эмпирическій характеръ есть лишь доступная для нашего познанія форма проявленія *нашего умопостигаемаго характера*, представляющаго истинную причину этихъ явленій и несущаго за нихъ отвѣтственность. Голосъ этого умопостигаемаго характера въ эмпирическомъ характерѣ становится слышенъ черезъ посредство совѣсти; ибо сколько ни учитъ насъ знаніе тому, что взятыя порознь волевыя рѣшенія происходятъ согласно неизбѣжнымъ законамъ природы, все же наше нравственное сознаніе говоритъ намъ, что весь этотъ нашъ эмпирическій характеръ, взятый въ его цѣломъ, есть слѣдствіе нашего умопостигаемаго характера, который, въ силу своей свободы, могъ бы быть инымъ. Необходимость есть лишь доступное знанію проявленіе нашего существа, свобода есть само это внутреннее существо. Такимъ-то путемъ при помощи феноменализма Кантъ разрѣшаетъ антиномію относительно свободы и естественной необходимости; и его ученіе объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ есть глубокомысленное формулированіе посредствомъ понятій того платоновскаго миѳа, который за необходимый процессъ волевыхъ рѣшеній дѣлалъ отвѣтственнымъ внѣ временный и до-міровой актъ свободнаго выбора индивидуума. Въ дѣйствительности, въ основѣ двухъ этихъ, близко другъ къ другу стоящихъ ученій лежитъ общее стремленіе соединить научный взглядъ на психологическій механизмъ волевой жизни человѣка съ нравственнымъ сознаніемъ отвѣтственности. У Канта это осуществляется тѣмъ путемъ, что онъ въ тоже время въ Трансцендентальной психологіи сопоставляетъ понятіе свободы, означающее въ своемъ этическомъ смыслѣ обусловленность „чистой" воли чрезъ форму закона, съ умопостигаемымъ характеромъ индивидуума, который„ могъ бы рѣшить и иначе".

Обосновавъ такимъ образомъ съ помощью вѣры въ нравственный

законъ вѣру въ свободу и реальность сверхчувственнаго міра вещей въ себѣ, Кантъ считаетъ возможнымъ развить еще далѣе эту практическую метафизику. Но для этого онъ пользуется аргументомъ, который ведетъ его за предѣлы точки зрѣнія, служащей основаніемъ для его моральной философіи, и отчасти приводитъ его къ старымъ ученіямъ. Удивительное соединеніе чувственнаго и сверхчувственнаго въ человѣческомъ существѣ отражается въ антагонизмѣ между жизнью нашихъ естественныхъ и нашихъ нравственныхъ стремленій. Высшимъ принципомъ для первой является благополучіе, для второй—выполненіе нравственнаго закона, называемое нами добродѣтелью. Но человѣческая природа едина; и это единство требуетъ высшаго синтеза обѣихъ сторонъ нашего существа. А такъ какъ, согласно съ приматомъ практическаго разума, этотъ синтезъ можетъ состоять лишь въ подчиненіи чувственнаго момента сверхчувственному, то отсюда вытекаетъ синтетическое положеніе, что для нашего нравственнаго сознанія достойной благополучія является одна лишь добродѣтель. Между тѣмъ какъ ранѣе Кантъ съ полнымъ ригоризмомъ училъ, что нравственная добродѣтель состоитъ въ безусловномъ подчиненіи закону долга, безъ всякаго отношенія къ благополучію, теперь въ качествѣ понятія *высшаго блага* онъ выставляетъ требованіе, чтобы мы мыслили міръ такимъ образомъ, будто въ немъ добродѣтель не только достойна благополучія, но и причастна ему. Тотъ самый человѣкъ, который достаточно серьезно понималъ жизнь, чтобы сказать, что всѣ мы существуемъ не для того, чтобы достигнуть благополучія, а для того, чтобы исполнить свой долгъ,—настолько не могъ оторваться отъ послѣдняго остатка эвдемонизма, заложеннаго въ душѣ человѣческой, что призналъ неотъемлемой составной частью всеобщей и необходимой нравственной вѣры убѣжденіе въ томъ, что въ послѣдней инстанціи на долю человѣка, нравственно поступающаго, должно выпасть также и высшее благополучіе. На этомъ основываются и оба другіе постулата практическаго разума. Что добродѣтельный человѣкъ въ земной жизни не достигаетъ благополучія въ силу своего нравственнаго образа дѣйствій, это фактъ; поэтому, если вѣрить въ реальность высшаго блага, то его можно достигнуть не въ мірѣ чувственныхъ явленій; а достижимо оно лишь потому, что человѣкъ въ сверхчувственномъ мірѣ ведетъ существованіе, выходящее за предѣлы міра чувственнаго и стоящее внѣ законовъ времени. Это и есть критическая идея о *безсмертіи* человѣческой души. Но и въ безсмертной жизни также еще не обезпечена реализація высшаго блага сама собой, потому что по смыслу понятія причинной естественной необходимости еще вовсе не слѣдуетъ, чтобы добродѣтель, въ силу естественной необходимости, приводила къ благополучію, хотя бы даже и въ безконечномъ прогрессѣ (progressus in infinitum). Такимъ образомъ мы потому лишь увѣрены въ осуществленіи высшаго блага, что вѣримъ въ *моральный міровой порядокъ*, устроившій естественно-необходимый процессъ такимъ образомъ, что въ послѣдней инстанціи добродѣтель ведетъ къ благополучію. Такой общій порядокъ и взаим-

ное пополненіе міра чувственнаго и сверхчувственнаго мыслимы лишь чрезъ посредство наивысшаго и абсолютнаго существа, чрезъ посредство *Божества*. Вслѣдствіе этого, насколько крѣпка должна быть вѣра въ реальность высшаго блага, настолько же крѣпка она должна быть и въ бытіе Бога.

Такимъ образомъ три идеи теоретическаго разума—космологическая, психологическая и теологическая—превращаются въ три постулата практическаго разума: свободу, безсмертіе и Божество. Всеобщая и необходимая вѣра нравственнаго сознанія заключаетъ въ себѣ для Канта метафизику сверхчувственнаго міра, въ которой наша вѣра, опирающаяся на разумъ, учитъ насъ, что мы—свободныя и безсмертныя существа, причастныя нравственному, опредѣленному Божествомъ, міровому порядку. Въ своей практической глубинѣ человѣческій разумъ находится въ связи съ порядкомъ сверхчувственнаго міра, относительно котораго теоретическое сознаніе обладаетъ лишь указаніями на его возможность, и то лишь потому, что его задачи опредѣляются нравственной волею.

Лишь въ связи съ этимъ становится вполнѣ понятнымъ положеніе Канта по отношенію къ метафизикѣ, поскольку она хочетъ дать представленіе о мірѣ сверхчувственномъ и недоступномъ опыту. Какъ знаніе науки, она невозможна; а какъ убѣжденіе вѣры, она не только возможна, но даже всеобщимъ и необходимымъ образомъ обоснована въ нравственномъ разумѣ человѣка. А въ зависимости отъ этого, ученіе объ этомъ разумѣ, т. е. этика, не можетъ опираться ни на какое-либо частное, сообразное съ опытомъ основаніе, ни на какую-либо попытку научной метафизики, а лишь на „трансцендентальный фактъ“ нравственнаго сознанія и на анализъ его апріорности. И это ученіе не только не можетъ быть выведено изъ міровоззрѣнія, пріобрѣтеннаго теоретическимъ путемъ, но, напротивъ, само служитъ тѣмъ единственнымъ путемъ, которымъ можно пріобрѣсти убѣжденіе въ сверхчувственной сущности вещей, причемъ послѣдней, однако, никогда нельзя доказать, а можно лишь вѣрить въ нее.

Въ этомъ смыслѣ Кантъ называетъ вѣру разума „оріентирующей“ точкой зрѣнія, которая ведетъ критическую философію во „мракъ сверхчувственнаго“ и которая одна оберегаетъ ее отъ того, чтобы она въ немъ не заблудилась. Отъ научнаго познанія нѣтъ никакого пути къ сверхчувственному. Даже та особенная мистическая способность воспріятія, которая, въ качествѣ точнаго чувства, должна доставлять непосредственную увѣренность въ существованіи сверхчувственныхъ силъ,—даже она отвергается Кантомъ на томъ основаніи, что ея нельзя найти въ области человѣческаго опыта. Называютъ-ли ее, вмѣстѣ съ положительными религіями, сверхъестественнымъ откровеніемъ, или, вмѣстѣ съ мистиками и представителями философіи чувства, сверхчувственной способностью воспріятія,—для Канта она есть воображеніе или, въ лучшемъ случаѣ, мечтательность. Окончательное рѣшеніе вопроса о томъ, должны-ли считаться истинными и божественными подобныя представленія, выдаваемыя

за откровенія или за сверхчувственныя воспріятія, въ общезначущей и необходимой формѣ можетъ быть получено лишь чрезъ посредство разума, но, конечно, не теоретическаго, а лишь практическаго. Всякое содержаніе представленія о сверхчувственномъ мірѣ должно быть привлечено къ нравственному суду и обслѣдовано съ точки зрѣнія своего соотвѣтствія съ вѣрой разума. Автономная воля можетъ признавать какую-нибудь заповѣдь, какъ божественную, лишь потому, что эта заповѣдь нравственна, а сама воля полна вѣры въ реальность моральнаго мірового порядка, обусловленнаго Божествомъ. Въ этомъ отношеніи къ эмпирическимъ формамъ вѣры приложимы слова: „отъ плодовъ ихъ познаете ихъ". Такимъ образомъ Кантъ на мѣсто теологической или метафизической морали ставитъ понятіе *моральной теологіи:* апріорная вѣра практическаго разума обусловливаетъ метафизику сверхчувственнаго, вершиной которой служитъ идея Божества.

Однако *философія религіи* ограничивалась бы одними этими постулатами моральной вѣры лишь въ томъ случаѣ, если бы у нея не было никакого другого источника убѣжденій, кромѣ Чистаго Практическаго Разума. Но религіозная жизнь есть эмпирическій фактъ. Она заключаетъ въ себѣ отношеніе дѣйствительнаго человѣка къ идеямъ практическаго разума. Поэтому въ критической системѣ философія религіи состоитъ въ подчиненіи дѣйствительной религіозной жизни человѣка этой метафизикѣ вѣры. Философія религіи не есть описаніе дѣйствительной, столь безконечно многообразной, религіозной жизни человѣка; она не есть также научное обоснованіе какого-нибудь изъ религіозныхъ ученій; но задача ея состоитъ въ опредѣленіи того, что въ религіозной жизни обусловлено исключительно разумомъ, т. е. практическими постулатами. Если каждая изъ существующихъ религій, въ силу своего историческаго происхожденія, заключаетъ въ себѣ эмпирическіе элементы, то философія религіи должна раскрыть, какіе изъ догматовъ вѣры навязаны религіозному процессу чисто моральной вѣрой.

Какъ для метафизики природы необходимо было позаимствовать у опыта общее понятіе движенія, чтобы подвести его подъ категоріи, такъ и философія религіи должна констатировать *основной фактъ религіозной жизни*, чтобы поставить его въ извѣстное отношеніе къ моральной вѣрѣ. При анализѣ этого факта точкой отправленія для Канта служитъ основное отношеніе эмпирическаго человѣка къ нравственному закону. Въ нашемъ сознаніи нравственный законъ является въ видѣ категорическаго императива, въ видѣ требованія, которое безусловно слѣдовало бы выполнять, но которое не безусловно выполняется. Императивный характеръ нравственнаго закона былъ бы невозможенъ, если бы человѣкъ въ совершенствѣ выполнялъ этотъ законъ; поэтому, если это понятіе „слѣдовало бы" влечетъ за собой для моральной вѣры убѣжденіе въ возможности, то все же оно заключаетъ въ себѣ сознаніе невыполненія его въ опытѣ. Для человѣка не существуетъ нравственнаго сознанія безъ сознанія собственнаго нравственнаго несо-

вершенства и собственной нравственной негодности. Отсюда развивается точно такая же *необходимая и всеобщая потребность разума* освободиться отъ этого несовершенства; а такъ какъ въ самомъ нравственномъ познаніи это несовершенство признано неотъемлемой принадлежностью человѣческой природы, то эта потребность превращается въ желаніе быть искупленнымъ отъ этого несовершенства. Такимъ образомъ *потребность въ искупленіи*, понимаемая въ своемъ моральномъ смыслѣ, оказывается необходимой составной частью общей человѣческой организаціи, какъ продуктъ практическаго разума; въ ней то Кантъ и видитъ основной фактъ религіозной жизни.

Отсюда понятно то близкое внутреннее отношеніе, въ которомъ находится кантовская философія религіи къ *христіанству*; ибо христіанство и есть та религія, которая всего яснѣе и убѣдительнѣе ввела въ сознаніе этотъ истинный зародышъ всякой религіозной жизни и положила его въ основаніе всей своей догматической стороны. Поэтому, религіозно-философское ученіе Канта развивается такимъ образомъ, что оно стремится показать, въ какомъ смыслѣ должно разумѣть основныя ученія христіанства на основаніи одного только разума и понимать ихъ, какъ примѣненіе чисто-моральной вѣры къ факту потребности въ искупленіи. Точкой отправленія для этого ученія Канта служитъ поэтому философская обработка того ученія, которое служитъ наиболѣе яркимъ выраженіемъ этой потребности въ искупленіи, — ученія о грѣхѣ. Фактъ нужды въ искупленіи, безъ сомнѣнія, коренится гдѣ-нибудь въ двойственности человѣческой природы, въ силу которой (двойственности) естественный механизмъ со своимъ стремленіемъ къ благополучію находится въ отношеніи антагонизма къ нравственнымъ законамъ. Но стремленіе къ благополучію, возникающее подъ вліяніемъ чувственныхъ побудительныхъ причинъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть зломъ, такъ какъ зло, точно такъ же, какъ и добро, обозначаетъ моральный критерій и не имѣетъ никакого смысла въ предѣлахъ даннаго въ явленіяхъ механизма побужденій. Предикаты добрый и злой, непримѣнимы ни въ мірѣ умопостигаемомъ, ни въ мірѣ чувственномъ, если ихъ взять отдѣльно. Тамъ, гдѣ имѣетъ значеніе одинъ только нравственный или же—одинъ только естественный законъ, тамъ нѣтъ ни добраго, ни злого. Доброе и злое предполагаютъ извѣстное отношеніе между чувственными и нравственными мотивами. Нравственный законъ требуетъ подчиненія побужденій чувственныхъ нравственнымъ; и мы называемъ доброй или святой волей ту, въ которой дѣйствительно беретъ верхъ это отношеніе. Но въ дѣйствительности въ человѣческомъ существѣ это правильное отношеніе между побудительными причинами съ самаго начала существуетъ въ обратномъ видѣ. Эту исконную „наклонность“ человѣческой природы отодвигать въ сторону уже познанный нравственный законъ и слѣдовать чувственному побужденію Кантъ называетъ *кореннымъ зломъ:* оно есть фактъ, но фактъ непонятный. Его нельзя объяснить ни изъ эмпирическаго характера единичнаго субъекта, ни изъ фактическаго отношенія между экземплярами рода человѣческаго,

слѣдующими другъ за другомъ во времени. Грѣхопаденіе не можетъ быть понято ни какъ фактъ однократный, наслѣдственно передающійся въ видѣ своихъ послѣдствій, ни какъ фактъ, зáново совершающійся въ каждомъ индивидуумѣ. Библейскій же разсказъ о грѣхопаденіи долженъ быть разсматриваемъ, какъ символическое выраженіе нашего сознанія этого факта. Но моральная вѣра, противопоставляющая характеру эмпирическому умопостигаемый, должна въ послѣднемъ искать отвѣтственную причину для всѣхъ проявленій зла въ первомъ; и хотя человѣкъ совершенно не можетъ понять взаимоотношенія этихъ двухъ характеровъ, все-таки эта вѣра пріобрѣтаетъ для него свою огромную силу тѣмъ, что при помощи ея онъ убѣждается въ томъ, что вину за коренное зло несетъ не форма явленія, обусловленная естественной необходимостью, а наисокровеннѣйшая сторона его собственной сущности.

Отсюда сама собой вытекаетъ вся задача религіозной жизни. Она заключается *въ борьбѣ между добрымъ и злымъ началомъ* въ человѣкѣ, въ борьбѣ, которая должна вести къ конечной побѣдѣ добраго начала, существующаго въ насъ въ видѣ абсолютнаго сознанія долга. Такимъ образомъ эта задача сводится къ уничтоженію вышеупомянутаго неправильнаго отношенія между мотивами и къ установленію на мѣсто ихъ противоположнаго отношенія. Но противоположность здѣсь не въ степени, а въ принципѣ. Вслѣдствіе этого требуемое превращеніе не можетъ быть съ успѣхомъ произведено ни путемъ постепеннаго процесса, ни путемъ эмпирическаго событія въ эмпирическомъ характерѣ. Это превращеніе, напротивъ, предполагаетъ, что въ самомъ умопостигаемомъ характерѣ, который и составляетъ причину кореннаго зла, произошло его полное превращеніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самопроизвольное сотвореніе зáново его существа. Но этотъ актъ умопостигаемаго характера, это его свободное „возрожденіе“ такъ же мало понятно, какъ и происхожденіе зла. Измѣненіе въ умопостигаемомъ мірѣ никогда не можетъ быть доступно познанію, такъ какъ для него не имѣетъ силы то единственное условіе, при которомъ только и могутъ быть познаваемы измѣненія — интуиція времени: собственно говоря, даже самое понятіе измѣненія, какъ предполагающее извѣстный промежутокъ времени, лишено всякаго содержанія въ примѣненіи къ міру умопостигаемому. Но вѣра въ возможность подобнаго возрожденія должна существовать, такъ какъ въ противномъ случаѣ немыслимо было бы уничтоженіе кореннаго зла и удовлетвореніе потребности въ искупленіи. Пусть никогда нельзя понять, какимъ образомъ совершается это возрожденіе, все же для вѣры доступны его условія. Вся борьба со зломъ обусловливается существующей въ насъ идеей добра. Но и она оставалась бы въ бездѣйствіи, если бы мы не были убѣждены въ ея осуществимости. Такимъ образомъ искупляющая сила можетъ состоять лишь въ той живости, съ которой въ нашемъ сознаніи дѣйствуетъ идеалъ абсолютно-добраго и совершеннаго человѣка. Вслѣдствіе этого истиннымъ условіемъ для совершенія возрожденія является это представленіе *объ идеальномъ человѣкѣ въ нрав-*

ственномъ смыслѣ этого слова и вѣра въ реальность этого идеала. Поскольку же въ этомъ идеалѣ достигъ своего полнаго господства божественный міровой порядокъ, постольку онъ (идеалъ) образуетъ представленіе о божественномъ человѣкѣ или о Богочеловѣкѣ; а поскольку идеалъ этотъ есть именно идеалъ нашего собственнаго практическаго разума, постольку Богочеловѣкъ образуетъ ту искупительную силу, съ помощью которой осуществляется возрожденіе. Въ этомъ нравственномъ идеалѣ человѣчества и въ стремленіи къ его осуществленію приходятъ къ примиренію всѣ слабости индивидуумовъ и искупляется ихъ грѣхъ. На мѣсто того неоплатнаго (если его взять самого по себѣ) долга, которымъ обременило себя коренное зло, выступаетъ уже практическая любовь къ этому идеалу.

Въ такомъ-то духѣ даетъ Кантъ свое морально-философское толкованіе основныхъ догматовъ христіанства. Онъ далекъ отъ той неспособности къ болѣе глубокому пониманію, съ которой ходячій раціонализмъ пустилъ въ обращеніе нѣсколько метафизическихъ понятій на потребу популярнаго морализированія. Со всей серьезностью своей глубоко-нравственной натуры онъ понимаетъ потребность искупленія, какъ необходимое стремленіе человѣческаго разума, понимаетъ глубокомысленно тѣ формы, которыя по чисто нравственнымъ основаніямъ должна принимать эта потребность, и показываетъ, что отличительныя черты христіанскаго ученія, его специфическій характеръ, тожественны съ этими формами. Онъ не знаетъ никакой другой естественной религіи, кромѣ раціональнаго познанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ считаетъ религіозную жизнь не за мнимое, а за необходимое истеченіе дѣятельности нравственнаго разума; и вмѣсто того, чтобы высокомѣрно осуждать дѣйствительную жизнь человѣчества, онъ, напротивъ, понимаетъ, что христіанство, какъ высочайшій продуктъ развитія религіозной жизни, своимъ основнымъ содержаніемъ сдѣлало истинный зародышъ этой жизни и въ своихъ догматахъ символически изложило идеи возникающей изъ самого разума вѣры. Въ этомъ смыслѣ Кантъ, какъ и Лессингъ, стоитъ, говоря относительно, очень близко къ той умозрительной теологіи, которую старалась развить мистика среднихъ вѣковъ и реформаціоннаго періода, съ тѣмъ лишь различіемъ, что, въ качествѣ всеобщаго и необходимаго содержанія положительныхъ теологическихъ формулъ, онъ всегда стремился выставить не теоретическое познаніе, а лишь потребности нравственной вѣры. Поэтому раціоналистовъ разочаровало близкое отношеніе, существовавшее между его философіей религіи и положительнымъ христіанствомъ. Между тѣмъ какъ сами они отвергали именно таинства христіанства, Кантъ видѣлъ въ нихъ символическое выраженіе потребностей нравственнаго разума. Чѣмъ симпатичнѣе было для нихъ обоснованіе религіи съ помощью морали, тѣмъ болѣе отпугивало ихъ то, что Кантъ совершенно серьезно принималъ это обоснованіе, что онъ не довольствовался фразами объ угожденіи Богу и о совершенствованіи въ безсмертной жизни, а раскрывалъ тѣ таинства, которыя носитъ въ

себѣ нравственное сознаніе со своими потребностями и со всей вѣрой, и для которыхъ нельзя подыскать дальнѣйшихъ основаній, а затѣмъ находилъ эти таинства въ положительной религіи, которую раціоналисты считали уже ниспровергнутой и сокровеннаго смысла которой они на дѣлѣ никогда не понимали.

Но и здѣсь также видно, какъ Кантъ занялъ мѣсто выше всѣхъ партій: именно, это обнаруживается въ той не менѣе основательной антипатіи, съ которой и конфессіональный ортодоксизмъ встрѣтилъ и преслѣдовалъ его „Религію въ границахъ одного разума"; вѣдь нашъ философъ одинаково отодвинулъ въ ней на свое мѣсто, настолько же положительный элементъ, насколько и раціональный. Почему же, пришлось ему спросить, основоположенія разумной вѣры облекаются не въ чисто-моральную форму, а въ положительную форму догматовъ? Причина этого, отвѣчаетъ Кантъ, заключается въ нравственной слабости человѣческой природы. Человѣкъ неспособенъ слѣдовать одному только нравственному побужденію, пока оно выступаетъ предъ нимъ исключительно лишь въ незыблемомъ величіи нравственнаго закона. Онъ не въ состояніи выполнять послѣдняго, пока онъ понимаетъ его лишь, какъ самому себѣ данный законъ, какимъ въ дѣйствительности онъ только и можетъ быть. Законъ этотъ получаетъ для него силу только путемъ того, что человѣкъ представляетъ его себѣ въ формѣ божественныхъ заповѣдей. Конечно, такое представленіе, взятое какъ вѣра, уже оправдано, коль скоро вмѣстѣ съ тѣмъ показано, что для философскаго пониманія заповѣди лишь потому и могутъ имѣть значеніе божественныхъ, что онѣ познаны, какъ нравственныя, и что обратное никогда не должно быть. Но въ дѣйствительной общественной жизни человѣку приходится при эмпирическомъ объясненіи заповѣдей пользоваться вѣрой въ ихъ божественное происхожденіе, какъ мотивомъ, подкрѣпляющимъ дѣйствіе нравственнаго закона. Здѣсь лежитъ начало и объясненіе всѣхъ дальнѣйшихъ формъ, которыя принимала вѣра чистаго разума въ положительныхъ религіяхъ, при содѣйствіи эмпирическихъ моментовъ представленія о ней. Но одинъ этотъ моментъ самъ по себѣ повелъ бы въ области религіозной жизни лишь къ возникновенію индивидуальныхъ убѣжденій; въ дѣйствительности же дѣло идетъ объ осуществленіи практической вѣры въ человѣческомъ обществѣ. Отсюда возникаетъ потребность разума, чтобы тѣ, кто сходятся между собой въ этой вѣрѣ и кто хочетъ относительно нея оставаться въ согласіи другъ съ другомъ, образовали *этическое государство: церковь*. Согласно своему понятію или согласно идеалу вѣры, церковь есть всеобщее и необходимое нравственное единеніе всѣхъ возродившихся людей. Но это — идеалъ, въ осуществленіе котораго должно вѣрить, но который въ опытѣ не осуществляется. Въ опытѣ идеалъ церкви превращается въ эмпирически объясняемыя формы, выступившія въ исторіи. Ихъ взаимное отношеніе и цѣнность опредѣляется въ зависимости отъ ихъ приближенія къ идеалу „невидимой церкви". Въ этомъ отношеніи Кантъ вполнѣ стоитъ на *исторической* точкѣ зрѣнія Лессингова вос-

питанія человѣческаго рода, съ тою лишь разницей, что на мѣсто воспитанія черезъ посредство откровенія онъ ставитъ развитіе всеобщей и необходимой потребности разума. Исторія религій есть процессъ нравственнаго просвѣщенія, процессъ, въ которомъ человѣчество все съ бо́льшимъ совершенствомъ и бо́льшей чистотой сознаетъ ту апріорную вѣру, основаніе для которой коренится въ организаціи самого разума. Донынѣ высшей точки это развитіе достигаетъ въ христіанствѣ, въ основныхъ ученіяхъ котораго практическая вѣра достигла въ символической формѣ своего полнаго самопознанія. Но этимъ исторія религій еще не завершилась. Въ ней еще нѣтъ церкви невидимой. А тамъ, гдѣ видимыя церкви хотятъ присвоить себѣ значеніе завершенія этого развитія; гдѣ онѣ считаютъ себя чѣмъ-то бо́льшимъ, чѣмъ исторически обусловленными воспитательными учрежденіями по отношенію къ церкви невидимой; гдѣ „статуарный моментъ", безъ котораго онѣ невозможны въ своей эмпирической организаціи, стремится подавить истинный моральный смыслъ, во имя котораго онъ только и имѣетъ цѣнность и смыслъ; гдѣ религія нравственной вѣры превратилась въ исполненіе церковныхъ обрядовъ для снисканія благоволенія—тамъ, говоритъ Кантъ, видимыя церкви превращаются въ разсадники рабства и лицемѣрія. Такимъ образомъ Кантъ, подобно раціонализму, даетъ критику положительныхъ религій съ помощью „чистой" религіи. Но послѣдняя является для него не системой естественныхъ истинъ, а нравственной вѣрой, связанной необходимымъ и всеобщимъ образомъ съ апріорной человѣческой потребностью въ искупленіи. Существуетъ-ли эта „чистая" религія въ опытѣ, или нѣтъ, это такъ-же безразлично для ея значенія, какъ эмпирическая реальность нравственнаго поведенія для значенія нравственнаго закона. И то, и другое, и нравственный законъ, и разумная вѣра — абсолютные идеалы, обусловливающіе развитіе эмпирической жизни человѣка и опредѣляющіе ея цѣнность, между тѣмъ какъ сами они въ этой жизни никогда вполнѣ не достигаются.

Изъ апріорности нравственнаго закона слѣдуетъ такимъ образомъ метафизика вѣры; а изъ примѣненія ея къ потребности человѣка въ искупленіи получается философія религіи. Но отсюда должна возникать еще и метафизика, въ критическомъ смыслѣ апріорнаго опытнаго познанія, *метафизика нравовъ*, которая будетъ заключать въ себѣ хотя и не всеобщее и необходимое познаніе того, что дѣйствительно происходитъ, но зато всеобщіе и необходимые законы нравственнаго міра. Принципомъ ея должно быть подведеніе данныхъ эмпирическихъ отношеній человѣческой жизни подъ нравственный законъ и выводъ возникающихъ вслѣдствіе этого частныхъ императивовъ. Нравственный же законъ требуетъ отъ насъ поступковъ, которые должны вытекать изъ нѣкотораго опредѣленнаго намѣренія. И съ нравственной точки зрѣнія не слѣдовало бы отдѣлять другъ отъ друга поступки и намѣренія, по крайней мѣрѣ — постольку, поскольку изъ справедливаго намѣренія съ естественной необходимостью вытекаетъ справедливый поступокъ. Но въ

области чисто внѣшняго склада человѣческой жизни эти поступки могутъ быть выполняемы и изъ личной выгоды, изъ привычки, или вслѣдствіе какого-нибудь внутренняго или внѣшняго принужденія. Здѣсь такимъ образомъ оказывается возможнымъ поступокъ безъ соотвѣтствующаго намѣренія. Сообразно съ этимъ, вышеупомянутая противоположность между моральностью и законностью дѣлитъ метафизику нравовъ на двѣ части. Если все, требуемое нравственнымъ закономъ, называется обязанностью, то намѣренія, которыхъ требуетъ нравственный законъ, Кантъ обозначаетъ именемъ *обязанностей добродѣтели*, а внѣшніе поступки, которыхъ онъ требуетъ, именемъ *обязанностей права*; и, сообразно съ этимъ, онъ разсматриваетъ порознь метафизическіе принципы ученія о добродѣтели и ученія о правѣ.

Для вывода частныхъ нравственныхъ предписаній категорическій императивъ является лишь въ формѣ принципа *охраненія человѣческаго достоинства*; однако, и въ этой формѣ онъ оказывается вполнѣ достаточнымъ. Этотъ принципъ опредѣляетъ въ положительномъ и отрицательномъ смыслѣ направленіе кантовскаго ученія о добродѣтели. Если соотвѣтствующее добродѣтели намѣреніе направлено на охраненіе человѣческаго достоинства, то и обязанности могутъ существовать только по отношенію человѣка къ человѣку. Поэтому кантовское ученіе исключаетъ обязанности какъ по отношенію къ высшимъ, такъ и по отношенію къ низшимъ существамъ. По мнѣнію Канта, нѣтъ никакихъ обязанностей по отношенію къ животнымъ; но мы и наши ближніе обязаны „человѣчно" обращаться съ животными. Объ обязанности же по отношенію къ Богу рѣчь можетъ идти лишь въ религіозномъ вѣрованіи, а не въ нравственномъ ученіи, задачей котораго является приложеніе категорическаго императива къ опыту. Съ другой стороны, обязанности, которыя можно вывести, какъ положительныя, подраздѣляются на обязанности человѣка по отношенію къ самому себѣ, и на обязанности по отношенію къ его ближнимъ. Въ развитіи ученія объ этихъ обязанностяхъ предъ нами выступаетъ на видъ личность Канта съ ея удивительными чертами, которыя подъ вліяніемъ возраста достигли крайней суровости. Весь онъ стоитъ предъ нами, когда мы узнаемъ его требованія: чтобы человѣкъ никогда не пренебрегалъ собой; чтобы онъ никогда не позволялъ попирать ногами свое право; чтобы онъ дѣлалъ все, что физически и духовно должно возвышать его и помочь ему въ поддержаніи его нравственной цѣнности. Характерно при этомъ то, что къ этимъ обязанностямъ человѣка по отношенію къ самому себѣ Кантъ причисляетъ также и правдивость. Причину предосудительности лжи онъ видитъ не во вредныхъ соціальныхъ послѣдствіяхъ лжи, а лишь въ одномъ томъ, что она унижаетъ человѣка передъ самимъ собой, что она безвозвратно губитъ въ немъ чувство собственнаго нравственнаго достоинства. Онъ такъ высоко цѣнилъ правдивость, что не задумался поставить эту обязанность человѣка по отношенію къ самому себѣ даже выше обязанностей къ другимъ людямъ. Въ особой маленькой статьѣ

онъ развиваетъ мысль, что не существуетъ нравственнаго права „лгать изъ человѣколюбія“, что даже спасеніе друга отъ вѣрной смертельной опасности не можетъ быть куплено цѣной лжи; ибо лучше пусть погибнетъ чувственная жизнь одного человѣка, чѣмъ будетъ уничтожено нравственное достоинство другого. Въ своей „*Педагогикѣ*“, въ которой онъ въ общемъ слѣдовалъ принципамъ Руссо, дополняя ихъ лишь тонкими замѣчаніями, вытекавшими изъ его глубокаго знанія человѣка, онъ также главный центръ тяжести полагаетъ въ томъ, чтобы воспитывать ребенка въ духѣ правдивости и внушать ему съ самаго начала нравственное отвращеніе ко лжи, являющейся началомъ всѣхъ пороковъ. Лишь тамъ, гдѣ ребенокъ лжетъ, умѣстны самыя тяжелыя наказанія, задѣвающія личное достоинство; ребенокъ долженъ чувствовать, какъ слѣдствіе лжи, что онъ „ничего не стóитъ“. Характерно далѣе, какъ признакъ той удивительной серьезности, съ какой самъ Кантъ подводилъ всю свою собственную жизнь подъ категорическій императивъ, что въ казуистическихъ вопросахъ онъ тщательно трудится надъ тѣмъ, чтобы опредѣлить, какимъ образомъ и въ какихъ предѣлахъ должны быть выполняемы обязанности человѣка по отношенію къ самому себѣ въ различныхъ мелкихъ случаяхъ жизни, и что онъ при этомъ доходитъ до правилъ относительно діэты, общественныхъ удовольствій, вѣжливости и т. д. Но какъ ни педантично звучатъ эти соображенія, все же они служатъ лишь доказательствомъ того, что онъ самъ выполнялъ то, чего требовалъ въ качествѣ высшаго принципа для всей нравственной жизни: чтобы человѣкъ всегда и вездѣ сознавалъ свою обязанность, чтобы онъ поступалъ лишь согласно съ ней и чтобы при каждомъ шагѣ въ практической жизни онъ не пропускалъ случая строго провѣрить себя передъ своей совѣстью.

Въ изложеніи обязанностей по отношенію къ другимъ людямъ выступаетъ еще сильнѣе ригоризмъ Канта. Здѣсь онъ прежде всего отказывается признать нравственную цѣнность за тѣми поступками, которые вытекаютъ изъ естественнаго чувства; „патологія состраданія“ не принадлежитъ къ области морали. Если человѣкъ потому благодѣтельствуетъ другимъ людямъ, что не въ состояніи видѣть ихъ страданій, то это можетъ имѣть очень благопріятныя послѣдствія и можетъ быть очень выгоднымъ для общественной жизни; но нравственную цѣнность подобный поступокъ имѣетъ лишь тогда, когда онъ вытекаетъ изъ такого намѣренія, которое признаетъ благодѣяніе обязанностью и выполняетъ его вопреки собственной склонности. Здѣсь Кантъ дѣйствительно доходитъ до такихъ слѣдствій, что какъ будто бы необходимымъ условіемъ дѣйствительно нравственнаго поступка является вполнѣ безнравственная природная склонность индивидуума, и что всего больше препятствій для нравственнаго образа дѣйствій является со стороны именно такъ называемыхъ добрыхъ побужденій сердца. Сюда-то и мѣтили извѣстныя эпиграммы Шиллера, направленныя противъ кантовскаго ригоризма; и дѣйствительно, онѣ попадаютъ въ его больное мѣсто. Дан-

ное Кантомъ опредѣленіе понятія нравственной жизни заранѣе предполагаетъ побѣду нравственнаго побужденія въ его борьбѣ съ побужденіемъ чувственнымъ; и такимъ образомъ нравственный законъ потерялъ бы для него свою цѣнность, если бы къ такому же результату приводилъ и естественный законъ психологическаго механизма. Цѣнность нравственнаго закона и обусловленнаго имъ свободнаго поступка заключается для Канта именно въ томъ, что онъ требуетъ чего-то иного сравнительно съ тѣмъ, къ чему привелъ бы законъ природы. „Я обязанъ" имѣетъ смыслъ лишь въ противоположность къ „я принужденъ". Императивный характеръ кантовской этики неизбѣжно обусловливаетъ такое пониманіе жизни естественныхъ побужденій, согласно которому эта жизнь, предоставленная самой себѣ, не необходимо, а развѣ только случайно приводила бы къ законнымъ результатамъ, въ большинствѣ же случаевъ въ своихъ послѣдствіяхъ она прямо противорѣчила бы нравственному закону. Вслѣдствіе этого Кантъ неизбѣжно является защитникомъ *этическаго пессимизма*. Въ безусловномъ „я долженъ" нравственнаго закона заключается, въ видѣ предпосылки, положеніе, что ему противорѣчитъ естественное побужденіе. Человѣкъ чувствуетъ нравственный законъ, какъ норму, лишь потому, что противъ этого закона возстаетъ его естественное побужденіе. Этотъ этическій пессимизмъ сказался въ ученіи о коренномъ злѣ, и онъ-то принципіально разобщаетъ Канта съ Руссо, для котораго исконныя прекрасныя качества человѣческой природы были неопровержимымъ догматомъ.

Въ дальнѣйшемъ развитіи своего ученія Кантъ подраздѣляетъ обязанности по отношенію къ другимъ людямъ на обязанности любви и обязанности уваженія и въ заключеніе находитъ, что обѣ категоріи обязанностей съ наибольшимъ совершенствомъ соединяются въ отношеніи дружбы, которой онъ высказываетъ восторженныя похвалы, какъ самому чистому и самому нравственному изъ отношеній, возможныхъ между людьми. Въ этомъ ограниченіи нравственныхъ обязанностей личными отношеніями единичныхъ лицъ моральная философія Канта еще подчиняется общей тенденціи XVIII вѣка, который въ зависимости отъ своихъ принциповъ не могъ постигнуть нравственной цѣнности политическихъ учрежденій. Вслѣдствіе этого и этика Канта въ общемъ итогѣ тоже остается индивидуалистической: единичный человѣкъ въ его нравственной работѣ надъ самимъ собой и въ его личныхъ отношеніяхъ къ другому человѣку — вотъ что въ его глазахъ служитъ объектомъ нравственнаго законодательства. Даже при раздѣленіи своего ученія на части Кантъ уже заранѣе относится къ общественнымъ учрежденіямъ такъ, какъ будто бы въ нихъ не высказывается никакихъ внутреннихъ, въ собственномъ смыслѣ слова нравственныхъ, отношеній человѣческой жизни, а одни лишь отношенія „легальныя"; между тѣмъ самъ же онъ и положилъ своими соображеніями о нихъ наиболѣе прочное начало рѣшенія научной задачи, состоящей въ томъ, чтобы сдѣлать сознательной ту нравственную цѣль, которую должны выполнять эти учрежденія, и ту нравственную основу, на которой они покоятся.

Это своеобразное положенiе Канта выступаетъ на видъ особенно сильно въ томъ, что у него отношенія между *философіей права* и этикой отличаются замѣчательной раздѣльностью и сложностью. Въ силу дѣлаемаго имъ разграниченія между легальностью и моральностью онъ твердо держится взгляда, высказаннаго Томазіемъ, а послѣ него Вольфомъ, что ученіе о правѣ имѣетъ дѣло лишь съ внѣшней обстановкой человѣческой жизни. Въ этомъ ученіи дѣло идетъ о поступкахъ, а вовсе не о намѣреніяхъ. Оно представляетъ собою царство внѣшности и принужденія. Поступки могутъ быть вынуждаемы, а намѣренія — никогда. Но, съ другой стороны, для Канта правовая совмѣстная жизнь людей есть также и проявленіе ихъ практической сущности; а потому въ ней долженъ обнаруживать свое значеніе также и общій принципъ практическаго разума. Такимъ образомъ на другихъ основаніяхъ, при помощи иныхъ формъ и формулъ, Кантъ, въ концѣ концовъ, приходитъ къ мысли Лейбница, что философія права должна составлять лишь одну изъ частей общей практической философіи и исходить изъ ея основныхъ принциповъ, хотя онъ и не допускаетъ, чтобы ученіе о правѣ опиралось на этику, т. е. на ученіе о частныхъ нравственныхъ обязанностяхъ единичныхъ лицъ. Поэтому, хотя Кантъ и не кладетъ въ основаніе философскаго объясненія правовой жизни никакого нравственнаго отношенія, все-таки и эта жизнь служитъ въ его глазахъ выраженіемъ практическаго разума и потому должна быть выведена изъ его основного закона. А этотъ основной законъ есть законъ автономіи или свободы. *Свобода* является для Канта центральнымъ понятіемъ практической философіи: она есть основаніе индивидуальной нравственности; она же есть понятіе, представляющее собой руководящую цѣль общественной жизни людей, такъ какъ въ послѣдней осуществленіе индивидуальной свободы необходимо должно приводить къ конфликтамъ. Политическая жизнь есть борьба людей за осуществленіе ихъ свободы. Если бы каждый желалъ пользоваться свободой только для выполненія нравственнаго закона, то не существовало бы никакого конфликта. Но человѣкъ золъ, онъ превращаетъ свою свободу въ произволъ, и потому приходится поставить вопросъ: существуютъ-ли условія, при которыхъ произволъ одного по отношенію къ другимъ можетъ быть ограниченъ черезъ посредство общаго закона свободы и при которыхъ такимъ образомъ можно избѣжать этихъ конфликтовъ? Общую совокупность этихъ условій Кантъ называетъ правомъ.

Отсюда тотчасъ же можно заключить, какъ Кантъ долженъ относиться къ понятію, которое естественное право называетъ правомъ прирожденнымъ. По ученію Канта, у человѣка нѣтъ ничего прирожденнаго, кромѣ свободы и неотъемлемаго права осуществлять ее, кромѣ способности самому ставить себѣ законъ и права поступать сообразно съ такимъ закономъ. Все остальное должно быть пріобрѣтено на основаніи этой свободы и черезъ посредство ея. Но человѣкъ не можетъ создавать правовыхъ отношеній для себя одного; они возникаютъ лишь

потому, что существуетъ общая воля, которая санкціонируетъ осуществленіе свободы единичнаго лица въ извѣстныхъ границахъ и, притомъ, въ такихъ границахъ, что она не уничтожаетъ свободы другого лица; и эта общая воля дѣлаетъ такимъ образомъ обязательными для всѣхъ подобныя притязанія единичнаго лица. Такая общая воля возможна лишь черезъ посредство государства; и потому для Канта право въ собственномъ смыслѣ слова возможно лишь внутри государства и черезъ посредство его. Ибо къ сущности права относится то, чтобы законы права были принудительными, такъ какъ они касаются внѣшняго склада человѣческой жизни; а принудительными они будутъ лишь вслѣдствіе главенства общей воли, выраженной въ общественныхъ учрежденіяхъ. Вслѣдствіе этого, хотя всѣ отношенія, принадлежащія къ понятію такъ называемаго частнаго права и регулирующія отношенія единичнаго лица къ другому единичному лицу, встрѣчаются уже и въ естественномъ состояніи, но они имѣютъ въ немъ лишь предварительное значеніе (provisorisch), и только въ государствѣ дѣлаются „окончательными" (peremtorisch). Между этими отношеніями частнаго права, Кантъ рядомъ съ вещнымъ правомъ собственности и личнымъ правомъ договора разсматриваетъ „вещно-личное" право брака и семьи. Для этихъ отношеній Кантъ съумѣлъ найти лишь ихъ правовую сторону; нравственная же сторона брака осталась у Канта до такой степени непонятой, что едва-ли это можно объяснить однимъ лишь его личнымъ незнакомствомъ съ бракомъ. Онъ разсматриваетъ бракъ, лишь какъ правовое отношеніе; а въ его этику бракъ вообще не входитъ. И все-таки и здѣсь свое мнѣніе о моногаміи, какъ единственной законной формѣ брака, онъ подкрѣпляетъ нравственными основаніями, выводами изъ категорическаго императива и изъ его запрещенія пользоваться когда бы то ни было человѣкомъ, лишь какъ средствомъ.

Что касается ученія о государствѣ, то здѣсь Кантъ, повидимому, присоединяется къ теоріи основанія государства путемъ договора. Но нужно дать себѣ вполнѣ ясный отчетъ въ сущности критическаго метода, чтобы не придти къ ложному пониманію этого ученія. У учителей естественнаго права ученіе о договорѣ является объясненіемъ эмпирико историческаго государства; ученіе это у нихъ высказываетъ ту фикцію, что люди, убѣдившись въ невозможности естественнаго состоянія, заключили между собой договоръ съ тѣмъ, чтобы образовать государство и чтобы каждое единичное лицо повиновалось общей волѣ. Для Канта же обязательный въ правовомъ отношеніи договоръ возможенъ лишь въ самомъ государствѣ. Когда онъ говоритъ, что государство сводится къ договору, то у него это можетъ имѣть лишь тотъ смыслъ, что если искать правового основанія для государства, то можно найти его только въ договорѣ, который уже предполагаетъ существованіе самого государства. Вслѣдствіе этого *государственный договоръ* есть „регулятивная идея" для абсолютнаго обоснованія государственной жизни, причемъ эту идею слѣдуетъ искать лишь въ самой же государственной жизни.

Государственная жизнь представляетъ абсолютный фактъ общей человѣческой жизни и условіе, само по себѣ безусловное, для всѣхъ отдѣльныхъ правовыхъ формъ ея. Въ отдѣльномъ изложеніи ученія о государствѣ, Кантъ сущность государства видитъ въ принципѣ справедливости и осуществленія этого принципа ищетъ въ раздѣленіи властей на законодательную, исполнительную и судебную. Лишь при такомъ раздѣленіи возможно господство закона и исчезновеніе несправедливости. Но законодательство должно вполнѣ и всецѣло выражать общую волю; поэтому въ законодательной дѣятельности каждый гражданинъ долженъ участвовать свободно и съ такимъ же правомъ, какъ и всякій другой. Съ точки зрѣнія чистаго права это возможно лишь въ „республиканской“ формѣ правленія; но въ конституціонной монархіи съ монархической исполнительной властью не только соединима точно такая же дѣятельность, но сверхъ того въ этомъ-то сочетаніи всего болѣе и гарантируется фактическое выполненіе всеобщей воли. И только въ этомъ смыслѣ Кантъ съ живой радостью привѣтствовалъ республиканскія тенденціи въ новой организаціи сѣверо-американскаго союза и въ французской революціи. Но идеаломъ государства былъ для него идеалъ Локка и Монтескье; и республика представлялась ему наиболѣе достойной осужденія формой государственнаго устройства съ того мгновенія, какъ только она поступается абсолютнымъ значеніемъ законовъ и даетъ просторъ произволу отдѣльныхъ лицъ. Въ смыслѣ же противоположнаго направленія чистаго господства права Кантъ восхищался государствомъ Фридриха Великаго, въ каковомъ государствѣ онъ видѣлъ воплощеніе въ политическую форму сознанія тѣхъ обязанностей, которыя предписываются категорическимъ императивомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этомъ государствѣ онъ находилъ и осуществленіе того условія, которое онъ считалъ достаточнымъ для гарантированія участія единичнаго лица въ устройствѣ общественной жизни: свободу выражать свое мнѣніе, неограниченную гласность.

Но, по взгляду Канта, задача государственной власти еще не исчерпывается выполненіемъ предписаній закона, и право ея вторгаться въ жизнь индивидуума не ограничивается тѣмъ, что исполненіе приказаній и запрещеній государства вынуждается съ помощью внѣшней силы: по Канту, къ нравственному понятію справедливости, которое должно быть осуществлено государствомъ, относится сверхъ того еще и понятіе возмездія. Этимъ самымъ *право наказанія* объясняется, не какъ продуктъ эмпирическихъ потребностей и принужденій, не какъ средство вселить уваженіе къ закону и внушить страхъ предъ попраніемъ его а также не какъ педагогическое средство исправленія, но какъ общественный актъ возмездія, требуемаго, какъ думаетъ Кантъ, справедливостью. Нравственное сознаніе, полагаетъ Кантъ, требуетъ, чтобы поступокъ былъ искупленъ страданіемъ; и это искупленіе должно быть выполнено государствомъ, такъ какъ единичное лицо не въ состояніи сдѣлать его. Въ этомъ строгомъ смыслѣ слова Кантъ требуетъ сохра-

ненія смертной казни. Если гибнетъ справедливость, то людямъ уже совершенно не стоитъ жить. Помимо своей пользы наказаніе должно быть приведено въ исполненіе ради своей нравственной необходимости. Кантовская теорія права наказаній, какъ бы ни былъ доступенъ нападеніямъ ея основной принципъ, будто бы чувство возмездія есть нераздѣльная составная часть нравственнаго сознанія, все же служитъ самымъ лучшимъ доказательствомъ того, что государство было для Канта не только механизмомъ для устройства внѣшней совмѣстной жизни людей, но въ глубочайшемъ смыслѣ слова институтомъ практическаго разума человѣческаго рода, продуктомъ нравственности. Все его ученіе о государствѣ сводится къ основной мысли, что государственная правовая жизнь должна состоять въ устроеніи внѣшней совмѣстной жизни людей согласно принципамъ нравственнаго разума.

Именно поэтому онъ вступаетъ въ самое рѣзкое противорѣчіе со всѣми прежними теоріями, всегда искавшими цѣли государства въ направленіи эвдемонизма, безразлично—принимали-ли онѣ за руководящую нить индивидуальное, или соціальное благополучіе. Съ этой точки зрѣнія пониманіе исторіи у Канта получило бо́льшую глубину; и если не въ выполненіи, то въ принципіальной постановкѣ *философіи исторіи* Кантъ оказалъ ей чрезвычайно важную услугу тѣмъ, что, опровергая односторонность натуралистическаго ученія Гердера онъ, съ своей стороны, дополнилъ его болѣе высокой точкой зрѣнія. Кантъ такъ же долженъ признать, что въ исторіи дѣло идетъ о процессѣ, который естественно-необходимымъ образомъ обусловленъ въ своихъ отдѣльныхъ стадіяхъ, что, такимъ образомъ, принципъ естественнаго развитія есть единственный принципъ, при помощи котораго можетъ быть познана связь между отдѣльными фактами. Но для него „философія исторіи“ должна давать нѣчто бо́льшее, чѣмъ простое распутываніе многосложной ткани, составляющей предметъ исторіи. Въ исторіи развивается человѣкъ; а человѣкъ есть не только цвѣтъ міра чувственнаго, но также и членъ міра сверхчувственнаго. Поэтому развитіе его должно быть разсматриваемо также и съ точки зрѣнія цѣли, составляющей основную категорію нравственнаго міра. Исторію человѣка нельзя философски понять, не зная ея цѣли. Лишь изъ знанія той задачи, которая должна быть выполнена посредствомъ этого развитія, вытекаетъ возможность судить о томъ, были-ли въ немъ отдѣльныя движенія дѣйствительными шагами впередъ, или шагами назадъ. Философія исторіи, какъ обсужденіе историческаго процесса, существуетъ лишь подъ условіемъ телеологической точки зрѣнія. Ее втихомолку примѣняетъ и натурализмъ, но при этомъ его телеологическую точку зрѣнія составляетъ благополучіе въ грубой или болѣе утонченной, индивидуальной или соціальной формѣ; у Канта же цѣль исторіи нравственная. Съ другой стороны, по той же самой причинѣ должно помнить, что при кантовскомъ пониманіи противоположности между міромъ чувственнымъ и сверхчувственнымъ не можетъ быть и рѣчи о томъ постепенномъ переходѣ отъ природы къ

мірной республикѣ, Кантъ самымъ рѣшительнымъ образомъ стоитъ за необходимость особыхъ организацій для разныхъ государствъ, не ища однако для этого основанія въ національности. Для него *право всемірнаго гражданства* ограничивается лишь правомъ на повсемѣстное гостепріимство и на свободное переселеніе; и даже это состояніе, въ которомъ гражданинъ одного государства не разсматривается уже, какъ врагъ, въ другомъ государствѣ, какъ это бываетъ въ естественномъ состояніи, можетъ быть правовымъ образомъ достигнуто во всемъ своемъ совершенствѣ лишь при посредствѣ *союза государства.* Но въ этотъ союзъ могли бы вступать только такія государства, въ которыхъ не только вопросы внутренняго законодательства, но также и внѣшней политики рѣшаются единственно волей народа. Вслѣдствіе этого „республиканское“ устройство всѣхъ государствъ и третейскій союзъ ихъ между собой были бы условіями *„вѣчнаго міра“*, который Кантъ видитъ въ безконечно-отдаленномъ концѣ всемірной исторіи, какъ „высшее политическое благо“. Далекій отъ утопическихъ мечтаній, чтобы желать осуществленія этой цѣли уже въ настоящемъ, или же чтобы считать ее осуществимой въ немъ, Кантъ беретъ эту идеальную цѣль за масштабъ, согласно съ которымъ только и можно обсуждать цѣнность всемірныхъ событій. Съ той же точки зрѣнія, какъ и Лессингъ, разсматриваетъ Кантъ исторію религій, нравственную жизнь индивидуума и все культурное развитіе человѣческаго рода. Нравственная задача и естественная необходимость соціальнаго процесса стремятся къ одной и той же цѣли: къ реальности свободы въ чувственномъ мірѣ. Но эта цѣль есть идея, осуществленіе которой лежитъ въ безконечности и которая въ опытѣ никогда не можетъ быть осуществлена. Господство невидимой церкви, нравственное совершенство индивидуума и вѣчный міръ государствъ—все это лежитъ въ одной и той же точкѣ: въ точкѣ взаимнаго пересѣченія параллелей.

Въ этомъ-то нравственномъ масштабѣ, который Кантъ прилагаетъ къ обсужденію всякаго развитія, и въ его принципѣ—вести безконечную работу ради такой цѣли, которая недостижима въ опытѣ, и заключается величіе Канта сравнительно съ *эпохой Просвѣщенія.* Онъ раздѣляетъ съ ней непоколебимое убѣжденіе въ томъ, что нѣтъ истины, въ которую могъ бы вѣрить человѣкъ, кромѣ истины разума, и потому утверждаетъ, что философское познаніе представляетъ критическій масштабъ для всѣхъ положительныхъ спеціальностей. Но, между тѣмъ какъ XVIII в. считалъ себя уже обладающимъ истиной разума въ теоретическомъ познаніи, Кантъ разрушаетъ эту иллюзію; и между тѣмъ какъ люди, считавшіе себя представителями просвѣтительной эпохи, проповѣдывали это свое мнимое познаніе, какъ новую догму, Кантъ самымъ рѣшительнымъ образомъ вооружается противъ этого притязанія „просвѣтительства“. Именно этимъ-то упрямымъ раціонализмомъ вѣкъ Просвѣщенія и доказываетъ, что онъ не есть вѣкъ просвѣщенный. Но онъ заключаетъ въ себѣ данныя для того, чтобы сдѣлаться имъ. Чѣмъ больше выяс-

няется тотъ принципъ, что истинная собственность разума есть собственность, пріобрѣтенная имъ самимъ, что сущность просвѣщающагося духа состоитъ не въ усвоеніи такъ называемыхъ либеральныхъ мнѣній, а скорѣе въ направленной на изученіе самой себя работѣ мышленія,— тѣмъ больше созрѣваетъ человѣческій разумъ по отношенію къ своему нравственному назначенію, которое вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ и глубочайшее содержаніе его познавательной жизни. Не взгляды и догмы, а намѣренія и цѣли удовлетворяютъ стремленію разума за предѣлы опыта. Чувствовать свое единство съ другими въ этихъ намѣреніяхъ и цѣляхъ, работать надъ ихъ выполненіемъ съ полнымъ сознаніемъ человѣческихъ обязанностей и при этой работѣ чувствовать себя въ живой связи съ высшимъ міровымъ порядкомъ—это, и только одно это и есть истинное просвѣщеніе. Если Кантъ сказалъ, что въ такомъ смыслѣ его вѣкъ есть вѣкъ Просвѣщенія, то онъ могъ сказать это лишь постольку, поскольку самъ же онъ съ помощью своей философіи сообщилъ этотъ характеръ своему столѣтію и заставилъ послѣдній возвыситься надъ самимъ собой.

§ 61. Эстетическая философія Канта.

Міровоззрѣніе критицизма характеризуется прежде всего тѣмъ, что корни его съ полнымъ, научно-обоснованнымъ убѣжденіемъ заключаются не только въ теоретическомъ, но главнымъ образомъ въ практическомъ разумѣ. Но отсюда же вытекаетъ и его дуалистическій характеръ. *Дуализмъ* вещи въ себѣ и явленія, міра сверхчувственнаго и чувственнаго, проходящій черезъ все ученіе Канта, есть дуализмъ разума практическаго и теоретическаго. Но во всѣхъ отношеніяхъ несправедливо было бы утверждать, что ученіе Канта разлагается въ этомъ дуализмѣ. Его убѣжденіе въ сокровеннѣйшемъ тожествѣ обѣихъ этихъ формъ дѣятельности человѣческаго разума выступаетъ повсюду въ его ученіи. Вся работа теоретическаго разума опредѣляется, въ концѣ концовъ, тѣми задачами, которыя ставитъ ему практическій разумъ; и, съ другой стороны, твердость нравственной задачи находитъ себѣ основаніе именно въ томъ противорѣчіи, въ какомъ она находится съ чувственной природой человѣка. Такимъ то путемъ во всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ практическій и теоретическій разумъ постоянно ссылаются другъ на друга и вмѣстѣ указываютъ на то единство, которое ни въ одномъ изъ нихъ въ отдѣльности не получаетъ законченнаго вида. Въ теоретическомъ разумѣ только чувственный человѣкъ имѣетъ свое полное значеніе, только онъ одинъ является здѣсь принципомъ познанія; а человѣкъ сверхчувственный представляетъ собой здѣсь лишь проблематическое указаніе границы. Въ практическомъ же разумѣ человѣкъ сверхчувственный хотя и повелѣваетъ человѣку чувственному, но въ послѣднемъ онъ находитъ лишь тотъ предѣлъ, за который нужно зайти для достиженія своей безконечно отдаленной цѣли. Опредѣляя и ограничивая такимъ образомъ другъ друга, теоретическій и практическій разумъ требуютъ объединяю-

щей функціи, въ которой выражалось бы ихъ основное тожество, въ силу котораго только и могли развиться между ними вышеуказанныя отношенія. Если бы существовали только теоретическія и практическія формы и дѣятельности разума, то ихъ внутренняя переплетенность, которую ученіе Канта обнаружило во всѣхъ отдѣльныхъ пунктахъ, была бы самымъ загадочнымъ изъ всѣхъ фактовъ.

Такимъ образомъ преодолѣнія дуализма можно искать лишь въ такой функціи разума, которой равномѣрно была бы причастна и теоретическая, и практическая жизнь, но которая, однако, по отношенію къ нимъ обѣимъ сохраняла бы за собой свою первичную своеобразность. Теперь-то и становится понятнымъ, почему Кантъ примкнулъ къ тому направленію эмпирической психологіи, которое рядомъ съ представленіемъ и желаніемъ стремилось ввести еще третью основную функцію человѣческой психики, подъ именемъ чувствованія. Эмпирически чувствованіе обнаруживаетъ требуемое двойное отношеніе къ обоимъ другимъ родамъ дѣятельности. Оно заключаетъ въ себѣ содержаніе, данное представленіемъ, и приводитъ его въ болѣе или менѣе ясно выраженную связь съ цѣлью, представляющею собой то, что формируетъ желаніе. Вслѣдствіе этого дуализмъ кантовскаго ученія можно преодолѣть не иначе, какъ указавъ на сообразную съ разумомъ форму чувствованія, т. е. на нѣкоторую всеобщую и необходимую функцію чувствованія. И такимъ образомъ рядомъ съ двумя прежними вопросами: существуютъ ли апріорныя познанія, и существуютъ-ли апріорныя желанія? возникаетъ еще третій: *существуютъ-ли апріорныя чувствованія?*

Критика Способности Сужденія, предметомъ которой является рѣшеніе этого вопроса, даетъ ему еще и другую формулу, расширяющую въ то же время и его содержаніе. Въ кантовскомъ міровоззрѣніи другъ противъ друга находятся два міра, міръ чувственный и міръ нравственный. Первый есть міръ познанія, второй—міръ вѣры. Одинъ является царствомъ природы, другой — царствомъ свободы; въ одномъ господствуетъ необходимость, въ другомъ — цѣль. Но абсолютный дуализмъ, устанавливающій между ними непроходимую пропасть, въ то же время опровергается фактомъ человѣческаго сознанія, которое, при посредствѣ своей объединяющей функціи, чувствуетъ себя одинаково своимъ въ обоихъ мірахъ. А если они, вслѣдствіе отсутствія какой либо связи между ними, до такой степени не могутъ быть прямо соединены другъ съ другомъ, то, значитъ, ихъ соединеніе достижимо лишь путемъ подчиненія одного изъ нихъ другому. При этомъ въ философіи Канта не можетъ быть никакого сомнѣнія относительно того, какъ при такомъ подчиненіи должны распредѣлиться роли. Вѣдь всѣ заблужденія прежней философіи вытекали какъ разъ изъ подчиненія практическаго разума теоретическому. Отсюда же возникло и ошибочное стремленіе — построить мораль на метафизикѣ, что въ дѣйствительности невозможно. Отсюда возникло и фаталистическое мнѣніе, будто бы то, что считается свободой, есть лишь родъ необходимости. Отсюда же

возникъ и весь натурализмъ, стремящійся разсматривать міръ цѣлей, какъ продуктъ естественной необходимости. И въ самомъ дѣлѣ, всѣ противоположности, существующія въ отдѣльныхъ ученіяхъ между Кантомъ и, напримѣръ, Лейбницемъ, можно свести къ тому, что у послѣдняго приматомъ надъ другимъ разумомъ пользуется разумъ теоретическій, а у перваго, напротивъ, практическій. Перенесеніе философской точки зрѣнія изъ области теоретическаго разума въ область практическаго есть, быть можетъ, самое яркое выраженіе всего того переворота, который въ исторіи новой философіи связанъ съ именемъ Канта.

Подчиненіе міра чувственнаго міру нравственному есть требованіе практическаго разума, которое никогда вполнѣ не можетъ быть выполнено въ дѣятельности человѣка. Спрашивается: не можетъ ли удовлетворять этому требованію также и наша дѣятельность представленія, и не можемъ ли мы такимъ путемъ достигнуть непосредственнаго сознанія единства нашего разумнаго существа? Спрашивается: *не можемъ ли мы мыслить царство природы подчиненнымъ царству свободы*, и не существуютъ ли необходимыя и общезначущія формы, согласно съ которыми это должно происходить? Но уже заранѣе видно, что это подчиненіе никогда не можетъ быть функціей познанія; ибо познаніе не соприкасается съ міромъ нравственнымъ и потому не можетъ постигнуть отношенія къ нему міра чувственнаго. Въ психологической схемѣ Канта функція подчиненія вообще обозначается именемъ способности сужденія. Поскольку это подчиненіе должно носить чисто теоретическій характеръ, оно должно или логически подводить понятіе подъ его родовое понятіе, или трансцендентально подводить чувственную интуицію подъ категорію. Въ обоихъ случаяхъ оно даетъ такое опредѣленіе, которое необходимо для познанія предмета. Въ противоположность этой „опредѣляющей“ способности сужденія Кантъ называетъ *рефлектирующей ту способность сужденія*, въ силу которой мы, не расширяя этимъ нашего познанія о предметѣ, подчиняемъ его такой точкѣ зрѣнія, принципъ которой мы заимствуемъ не изъ познанія этого предмета, а скорѣе изъ нашихъ собственныхъ отношеній къ нему. Познаніе опредѣляетъ понятіе явленія природы, объясняя его изъ его причинъ и подчиняя его всеобщимъ законамъ; если же мы, напротивъ, называемъ предметъ пріятнымъ или непріятнымъ, то это есть лишь способъ *разсмотрѣнія*, который мы отъ себя привносимъ въ предметъ и съ помощью котораго мы выходимъ за предѣлы теоретическаго усвоенія его посредствомъ рефлектирующей способности сужденія. Очевидно, что всѣ подобныя обсужденія находятся въ самой тѣсной связи съ *чувствованіями*, которыя возникаютъ у насъ по отношенію къ познаннымъ предметамъ. Всякое чувствованіе есть актъ синтеза, съ помощью котораго мы связываемъ представленіе о предметѣ съ нашимъ субъективнымъ состояніемъ. Въ этомъ смыслѣ критика рефлектирующей способности сужденія есть изслѣдованіе объ апріорныхъ формахъ жизни чувствованій.

Всякое чувствованіе заключаетъ въ себѣ или удовольствіе, или неудовольствіе. Это „или, или" можетъ покоиться лишь на томъ, что предметъ, въ соотношеніе съ которымъ вступаетъ субъектъ, соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ какой либо его потребности. А эти потребности въ самомъ общемъ смыслѣ мы называемъ цѣлями; и отсюда слѣдуетъ, что все *цѣлесообразное* соединено съ чувствованіемъ удовольствія, а все нецѣлесообразное—съ чувствованіемъ неудовольствія. Въ каждомъ чувствѣ мы имѣемъ подведеніе представляемаго нами предмета подъ какую нибудь цѣль. Такимъ образомъ въ рефлектирующей способности сужденія, которая въ своей эмпирической формѣ тожественна съ жизнью чувствованій, общая функція нашего разума сказывается именно въ томъ, что она подводитъ предметъ познанія подъ какую нибудь цѣль. Но подобное эмпирическое подведеніе, какъ вполнѣ произвольное и субъективное, никогда не могло бы имѣть необходимый и общезначущій характеръ. Въ апріорности этого единства разума мы можемъ убѣдиться лишь потому, что существуютъ подобныя необходимыя и всеобщія подведенія, связанныя съ столь же необходимыми и всеобщими чувствованіями.

Дѣйствительно, мы претендуемъ на обладаніе такими чувствованіями. Существуетъ два рода подобнаго отношенія разума къ предметамъ, отличающіеся одинъ отъ другого только тѣмъ, что въ одномъ изъ нихъ беретъ верхъ наше разсмотрѣніе, въ другомъ — наше чувствованіе. Вслѣдствіе этого первый родъ имѣетъ болѣе сродства съ нашей теоретической дѣятельностью и подвергается опасности прослыть за познаніе. Лишь во второмъ родѣ вполнѣ проявляется сущность чувствованія.

Вся дѣятельность рефлектирующей способности сужденія сводится къ разсмотрѣнію естественныхъ предметовъ съ точки зрѣнія цѣлесообразности. Въ этомъ и заключается подведеніе природы подъ основную категорію царства свободы. Но эта цѣлесообразность выражается въ нашемъ разсмотрѣніи или такимъ образомъ, что мы называемъ цѣлесообразнымъ предметъ, независимо отъ его дѣйствія на насъ, или же такимъ образомъ, что мы испытываемъ его дѣйствіе, какъ цѣлесообразное, и въ этомъ смыслѣ называемъ его прекраснымъ или возвышеннымъ. Въ первомъ случаѣ дѣло идетъ объ объективной цѣлесообразности естественныхъ предметовъ, во второмъ — о субъективной. Въ первомъ случаѣ способность сужденія поступаетъ *теологически*, во второмъ—*эстетически*. Въ первомъ случаѣ центръ тяжести функціи сужденія лежитъ въ сообразномъ съ разсудкомъ пониманіи отношеній предмета, которыя мы разсматриваемъ, какъ цѣлесообразныя; чувствованіе же пріятности присоединяется сюда, лишь какъ нѣчто постороннее. Во второмъ случаѣ суть дѣла заключается въ дѣйствіи на насъ нашихъ чувствованій, и лишь при аналитическомъ изслѣдованіи въ нашемъ сознаніи ясно выступаютъ отношенія цѣлесообразности. Въ обоихъ случаяхъ, очевидно, мы не функціонируемъ ни чисто теоретически, ни чисто практически, а такимъ образомъ, что разсматриваемъ предметы

сообразно съ точкой зрѣнія, вытекающей изъ нашихъ потребностей, не исключая отсюда всеобщихъ и необходимыхъ потребностей. Поскольку мы привыкли теперь называть такой образъ дѣйствій въ болѣе общемъ смыслѣ эстетическимъ, всю эту часть ученія Канта можно назвать его эстетической философіей, тѣмъ болѣе, что такая же самостоятельность, которая присуща обѣимъ другимъ частямъ критической философіи, встрѣчается здѣсь лишь въ эстетикѣ, между тѣмъ какъ его ученіе о телеологіи занимаетъ нѣсколько сомнительное мѣсто между теоретической и эстетической функціями, именно: поскольку телеологическое разсмотрѣніе должно заключать въ себѣ всего только разсмотрѣніе, а не познаніе, оно остается эстетической функціей; а поскольку оно ищетъ въ предметѣ цѣлесообразность и утверждаетъ ея объективность, оно носитъ теоретическій характеръ, и его лишь съ трудомъ можно отдѣлить отъ дѣятельности познанія.

Для обоснованія телеологическихъ апріорныхъ сужденій методъ критицизма требуетъ прежде всего анализа тѣхъ условій, при которыхъ только и возможны эти сужденія. Условія эти становятся всего понятнѣе, если найти, въ свою очередь, тѣ побужденія къ *телеологическому разсмотрѣнію*, которыя заключаются уже въ познавательной дѣятельности. Въ этомъ отношеніи Критика способности сужденія развиваетъ два новыхъ *предѣльныхъ понятія* теоретическаго разума. И если съ полнымъ правомъ можно сказать, что изслѣдованія Канта въ области теоріи познанія заканчиваются лишь здѣсь, то этимъ самымъ лучше всего высказывается та мысль, что телеологія представляетъ собою пограничную область между теоретическимъ и эстетическимъ образомъ дѣйствій разума.

Одно изъ этихъ двухъ предѣльныхъ понятій развивается посредствомъ размышленія о тѣхъ границахъ, которыя для апріорнаго познанія природы вытекаютъ изъ самой ея закономѣрности. Всеобщее и необходимое познаніе хода природы уже само собой ограничиваетъ себя однимъ лишь изображеніемъ законовъ, господствующихъ въ этомъ ходѣ. Частное содержаніе каждаго единичнаго явленія природы, его специфическая особенность не можетъ быть познана a priori; но оно представляетъ собой фактъ и, согласно закону причинности, оно тоже требуетъ своего объясненія. Ясное формулированіе этой потребности науки принадлежитъ къ числу наиболѣе глубокомысленныхъ соображеній Канта. Фундаментальную ошибку философіи эпохи Просвѣщенія составляло именно то обстоятельство, что она, въ своемъ удивленіи передъ великой закономѣрностью природы, не придавала значенія индивидуальному явленію, и что въ эту эпоху лишь историческое разсмотрѣніе природы и философія чувства то здѣсь, то тамъ обращали на него вниманіе. Здѣсь Кантъ вторично опровергаетъ мнѣніе тѣхъ, кто тенденцію его критики видѣлъ лишь въ объясненіи законовъ. Онъ свидѣтельствуетъ о томъ, что „*спецификація*“ природы входитъ въ наше сознаніе лишь черезъ посредство опыта и что поэтому для познанія она остается „слу-

чайной". Хотя согласно принципу причинности мы можемъ законосообразно вывести специфическій характеръ даннаго единичнаго явленія изъ другого явленія, однако мы оказываемся точно въ такомъ же положеніи по отношенію къ специфической особенности этого другого явленія, и этотъ процессъ для нашего познанія идетъ въ безконечность. Какъ раньше Николай Кузанскій и Спиноза, такъ точно и Кантъ полагаетъ, что нѣтъ пути отъ безконечнаго и безусловнаго къ отдѣльному конечному и условному, что скорѣе слѣдуетъ разсматривать неимѣющій начала и конца рядъ конечнаго, какъ явленіе безконечнаго. Міровой процессъ въ своей причинной необходимости является тканью, составленной изъ безчисленнаго множества нитей, которыя постоянно переплетаются и, соединяясь, создаютъ все новые и новые образы. Но если бы мы и могли вполнѣ прослѣдить направленіе каждой изъ этихъ нитей, если бы мы и могли вполнѣ прослѣдить тѣ необходимыя послѣдствія, которыя каждый разъ должна имѣть встрѣча нитей, сама по себѣ въ свою очередь причинно-необходимая, все же вся эта „система опыта" сама-то оставалась бы для насъ необъясненнымъ фактомъ. Будь даже каждое состояніе вселенной во всемъ своемъ объемѣ объяснено, согласно законамъ природы, какъ причинно-необходимое дѣйствіе ближайшаго предшествующаго состоянія, все же весь этотъ процессъ былъ бы доступенъ объясненію лишь въ силу того, что какое-нибудь начальное состояніе обусловило весь послѣдующій процессъ. Мыслить такое состояніе, пользуясь при этомъ нашей интуиціей времени, невозможно; а тѣмъ болѣе нельзя познать его. И если бы даже мы и могли познать его, все же именно это начальное состояніе было бы для насъ лишь даннымъ, непонятнымъ фактомъ. Вѣдь во всякомъ случаѣ приходится считать счастливымъ, хотя вполнѣ случайнымъ для нашего познанія фактомъ уже то, что данное содержаніе воспріятія является приноровленнымъ къ нашей организаціи, по крайней мѣрѣ, настолько, что мы можемъ прилагать къ нему логическія и трансцендентальныя формы разума. Это отношеніе цѣлесообразности между формами нашего мышленія и даннымъ для нихъ содержаніемъ является вполнѣ невыводимымъ слѣдовательно „случайнымъ" для нашего познанія. Эта случайность состоитъ въ томъ, что именно частное-то содержаніе нашего опыта не создается самими нами, какъ формы опыта, а заранѣе уже находится въ насъ. Всеобщее и необходимое познаніе, простирающееся и на это частное содержаніе опыта и на причины его соразмѣрности съ формами опыта, было бы возможно лишь для такого духа, который создавалъ бы посредствомъ своей интуиціи и самое содержаніе опыта. Понятіе такого духа уже установлено въ Критикѣ Чистаго Разума: это — понятіе интеллектуальной интуиціи или *интуитивнаго разсудка* [1]). Для такого разсудка и спецификація природы являлась бы познаваемой а

[1]) И здѣсь, и въ другихъ мѣстахъ, именно, въ письмѣ къ М. Герцу (см. выше стр. 34), Кантъ охотно употребляетъ для этого понятія болѣе древній терминъ intellectus archetypus.

priori, ибо самъ же онъ и былъ бы ея создателемъ [1]). Но уже констатировано, что мы не обладаемъ такимъ интуитивнымъ разсудкомъ, что мы не можемъ познать его, а потому не можемъ и постигнуть, какимъ образомъ онъ создаетъ весь міровой процессъ со всѣмъ его специфическимъ содержаніемъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ констатировано, что теоретически нельзя также и отрицать реальности такого интуитивнаго разсудка, что, напротивъ, въ нашемъ нравственномъ сознаніи мы обладаемъ апріорнымъ основаніемъ для вѣры въ реальность общаго творца міра чувственнаго и сверхчувственнаго. Вслѣдствіе этого, если всеобщей и необходимой потребностью нашего разсудка является мысль о послѣдней причинѣ для всей системы опыта со всѣмъ его содержаніемъ, которое намъ только дано и относительно котораго однако вся организація нашей мыслительной способности представляется цѣлесообразно приноровленной, то отсюда вытекаетъ всеобщая и необходимая потребность разсматривать природу такъ, какъ если бы она была продуктомъ интуитивнаго, т. е. божественнаго разсудка.

Но созиданіе разсудкомъ и цѣлесообразное созиданіе—понятія тожественныя, ибо разсудокъ оперируетъ, исходя изъ понятій; и коль скоро разсудокъ что нибудь создаетъ, онъ создаетъ то, что согласуется со своимъ понятіемъ. Поэтому разсмотрѣніе природы, какъ творенія божественнаго разсудка, оказывается разсмотрѣніемъ природы, какъ цѣлесообразной системы опыта. Слѣдовательно, поскольку потребность мыслить основаніе для спецификаціи природы, и поскольку моральная вѣра въ реальность божественнаго интуитивнаго разсудка обладаютъ характеромъ всеобщности и необходимости, постольку же у нашего разума есть апріорное побужденіе и основаніе *разсматривать всю причинную связь мірового процесса съ телеологической точки зрѣнія, согласно которой его цѣлесообразность при его началѣ основывается на божественной творческой дѣятельности.* Это разсмотрѣніе не составляетъ познанія. Физико-теологическое доказательство бытія Божія невозможно; и потому этотъ ходъ критическихъ мыслей Канта должно вполнѣ различать отъ его же хода мыслей въ духѣ Ньютона, мыслей, изложенныхъ имъ въ „Естественной Исторіи Неба“. Въ то время, какъ въ послѣдней отъ величайшаго совершенства мировой машины дѣлается причинное заключеніе къ ея умопостигаемому творцу, теперь подобное заключеніе теоретически прямо отвергается; но при этомъ Кантъ твердо удерживаетъ это „недоказуемое“ въ видѣ *разумно-необходимаго способа раз-*

---

[1]) Во всѣхъ своихъ формулахъ и философскихъ вопросахъ Кантъ слѣдуетъ здѣсь именно тому самому ходу мыслей, который у Лейбница нашелъ себѣ выраженіе въ томъ ученіи, что «фактическія истины», которыя человѣческое познаніе не можетъ возвести къ вѣчнымъ истинамъ, должны вытекать изъ истинъ, находящихся въ божественномъ разсудкѣ. При этомъ существенная разница между обоими мыслителями заключается въ томъ, что для Лейбница, сообразно съ его догматическимъ характеромъ, отсюда вытекало метафизическое познаніе противоположности между вѣчнымъ и фактическимъ міромъ, между тѣмъ какъ критицизмъ превращаетъ эту противоположность въ субъективную противоположность между познаніемъ и разсмотрѣніемъ Ср. т. I. § 48.

смотрѣнія. Для личнаго убѣжденія то и другое сводится, конечно, къ одному и тому же; но обоснованіе этого убѣжденія въ принципѣ совершенно различно тамъ и здѣсь. Телеологія теперь сводится лишь къ способу разсмотрѣнія, къ морально-эстетическому отношенію, и изгоняется изъ области науки. Всякая попытка объяснить для научнаго познанія единичное явленіе природы посредствомъ цѣли, которую оно должно выполнить, ошибочна: въ познаніи всякую вещь и все, происходящее въ природѣ, можно выводить лишь изъ ихъ причинъ, и предположеніе цѣлесообразно дѣйствующихъ силъ, вводимое въ науку для объясненія единичныхъ явленій, является „смертью" всего естествознанія. Причины, доступныя нашему познанію, дѣйствуютъ съ механической необходимостью. Если же обнаруживается, что, исходя изъ одной лишь механической необходимости, мы не можемъ постигнуть природу въ ея цѣломъ, то этимъ самымъ мы оказываемся стоящими на *границѣ доступнаго намъ посредствомъ причинности пониманія*. И если мы тогда порядокъ природы, взятый въ его цѣломъ, разсматриваемъ такъ, какъ будто бы онъ составляетъ лишь форму явленія для осуществленія божественной цѣлесообразной дѣятельности, то это будетъ, хотя и необходимый и общезначущій способъ разсмотрѣнія, однако всего только способъ разсмотрѣнія.

Если же теперь мы зададимся вопросомъ, какимъ именно содержаніемъ можетъ обладать божественная цѣль, которой въ нашемъ способѣ разсмотрѣнія мы принуждены подчинить механизмъ причинности, то и это содержаніе, разумѣется, недоступно теоретическому познанію, а представляетъ собой лишь предметъ практической вѣры. Вслѣдствіе этого въ самомъ своемъ основаніи ошибочна всякая попытка указать, какимъ образомъ соединяются силы природы, для того чтобы создать благополучіе и чтобы функцію однихъ существъ поставить въ служебное отношеніе къ пользѣ другихъ существъ, и въ этомъ смыслѣ „терпитъ неудачу всякая попытка теодицеи", точно такъ же, какъ и то накопленіе полезностей, посредствомъ котораго философія Просвѣщенія выводила свои назидательныя воззрѣнія. Единственная божественная цѣль, въ реальность которой мы можемъ вѣрить, — та, которой насъ учитъ практическій разумъ: *осуществленіе нравственнаго закона*. Здѣсь Критика способности сужденія преодолѣваетъ ригоризмъ этическаго воззрѣнія имъ самимъ, а дуализмъ Критики практическаго разума — нравственной вѣрой. Если тамъ утверждалось, что естественная необходимость неизбѣжно находится въ антагонизмѣ съ нравственнымъ закономъ, то здѣсь это пониманіе ограничивается предѣлами жизни индивидуальныхъ стремленій, и навстрѣчу ему выступаетъ болѣе высокая мысль, что весь механизмъ причинности мірового процесса, если его разсматривать въ его цѣломъ, въ послѣдней инстанціи все же необходимо долженъ разсматриваться, какъ подчиненный дѣлу осуществленія нравственнаго закона и какъ служащій ему одному. Для пониманія природы существуетъ совершенно такое же примиреніе противоположностей, къ ка-

кому стремилась кантовская философія исторіи въ ея пониманіи эмпирической жизни человѣчества: какъ философія исторіи учила, что послѣдняя цѣль историческаго развитія въ его цѣломъ заключается въ осуществленіи свободы въ чувственномъ мірѣ, такъ телеологія учитъ, что весь механизмъ общей жизни природы въ его цѣломъ должно разсматривать лишь съ точки зрѣнія той же самой цѣли. Наши познавательныя потребности всегда указываютъ на безконечность, но сама безконечность недоступна познанію; она есть постулатъ вѣры или только способъ разсмотрѣнія.

Такимъ образомъ телеологія Канта существенно отличается отъ докантовской не только въ своемъ основаніи и въ высказываемомъ ею притязаніи быть не познаніемъ, а скорѣе необходимымъ для разума способомъ разсмотрѣнія, но и во всемъ своемъ содержаніи. Она ясно высказываетъ, что польза никоимъ образомъ не есть телеологическій принципъ; и отношеніямъ пользы между различными вещами, отношеніямъ, которыя познаніе сверхъ того можетъ понять не иначе, какъ лишь въ причинной связи этихъ вещей, она приписываетъ, съ точки зрѣнія телеологическаго способа разсмотрѣнія, только значеніе тѣхъ средствъ, которыя можно мыслить подчиненными единственной абсолютной цѣли — нравственному закону. Однако, изъ этого общаго телеологическаго отношенія механизма природы къ божественной мировой цѣли еще отнюдь не вытекаютъ единичныя телеологическія сужденія о цѣлесообразности отдѣльныхъ событій. Вѣдь каждое событіе представляетъ собой лишь отдѣльное звено въ безконечной цѣпи механизма причинности; и мы лишь въ томъ случаѣ могли бы понять, какое телеологическое значеніе имѣетъ въ этомъ механизмѣ данное единичное событіе, если бы мы разглядѣли всю эту сѣть причинъ, и если бы мы могли себѣ представить, какимъ именно образомъ она подчиняется нравственной конечной цѣли. Но такъ какъ ни того, ни другого нѣтъ, то предѣльное понятіе спецификаціи и системы опыта, взятое въ связи съ практической вѣрой, можетъ оправдать всего только разсмотрѣніе природы вообще, какъ такой связи явленій, которая въ послѣдней инстанціи оказывается цѣлесообразной.

Въ виду этого частныя телеологическія сужденія нуждаются раньше критики способности сужденія еще и въ другомъ оправданіи. Они станутъ возможны лишь въ томъ случаѣ, если существуютъ явленія, которыя безъ всякаго отношенія къ чему-либо другому, даже безъ всякаго отношенія къ нравственной цѣли, уже сами собой представляются нашему разсмотрѣнію цѣлесообразными и воздвигаютъ непреодолимыя трудности для объясненія, опирающагося на одну лишь причинность. Слѣдовательно, подобныя явленія должны были бы имѣть значеніе цѣлесообразныхъ, безъ отношенія къ чему-нибудь такому, что должно бы было быть достигнуто съ помощью ихъ; цѣль ихъ должна лежать не внѣ ихъ, а въ нихъ самихъ. А это возможно лишь тѣмъ путемъ, чтобы мы считали себя въ правѣ разсматривать ихъ въ извѣстномъ смыслѣ, какъ причину самихъ себя, въ той же мѣрѣ, какъ дѣйствіе ихъ

самихъ. А подобное тожество причины съ дѣйствіемъ повсюду обнаруживается тамъ, гдѣ цѣлесообразно создается что-нибудь съ сознательнымъ намѣреніемъ. Такъ, причиной произведеній человѣческаго искусства служитъ идея того дѣйствія, которое они должны производить. Но въ мірѣ явленій, данномъ намъ въ видѣ природы, причиной никогда нельзя признавать сознательное намѣреніе: природа знаетъ лишь механическую дѣятельность. Но если нѣкоторыя изъ этихъ явленій производятъ такое впечатлѣніе, какъ будто бы и въ нихъ идея цѣлаго опредѣляетъ генезисъ отдѣльныхъ частей и ихъ дѣятельность, и если для объясненія этого отношенія недостаточно нашего пониманія, основаннаго на одной лишь причинности, то мы принуждены разсматривать подобныя явленія такъ, какъ если бы они возникали подъ вліяніемъ мысли о ихъ цѣли.

А всѣ эти условія встрѣчаются въ *организмахъ*. Строй жизни организма таковъ, что послѣдній можно мыслить не иначе, какъ лишь сложеннымъ изъ его опредѣленныхъ частей. Но эти части не существуютъ раньше его, такъ чтобы онъ возникалъ впервые изъ нихъ; напротивъ, эти части, въ свою очередь, въ ихъ вполнѣ опредѣленномъ видѣ и съ ихъ вполнѣ опредѣленной функціей, впервые возможны лишь въ этомъ организмѣ. Здѣсь части безъ цѣлаго невозможны такъ же, какъ невозможно и цѣлое безъ частей. Въ томъ-то и заключается цѣлесообразность организмовъ, что ихъ органы именно такъ устроены и функціонируютъ, какъ это необходимо для жизненной дѣятельности цѣлаго, и что, напротивъ, лишь строй цѣлаго организма впервые придаетъ опредѣленный смыслъ и значеніе виду и функціи каждаго своего члена въ отдѣльности. Но эта цѣлесообразность организмовъ, по мнѣнію Канта, вполнѣ ограничивается ими самими; она не касается того, какого рода дѣйствіе будетъ выполнять организмъ по отношенію къ остальному міру. Взаимныя отношенія между цѣлымъ и частями носятъ характеръ цѣлесообразности постольку, поскольку то и другое можетъ существовать лишь черезъ посредство другъ друга. Но этотъ *фактъ жизни* есть вмѣстѣ съ тѣмъ великая загадка для нашего познанія. Именно это-то взаимоотношеніе цѣлаго и его частей и представляетъ непроницаемую тайну для механическаго объясненія природы. Кантъ стремится доказать здѣсь положеніе, выставленное имъ еще въ „Естественной исторіи неба“, — что организація есть непознаваемый фактъ. Онъ не только соглашается, но прямо требуетъ, чтобы научное познаніе повсюду, куда только оно можетъ проникать, открывало тѣ причинныя необходимости, которыя проявляются въ процессѣ жизни. Но если прослѣдить ихъ въ отдѣльномъ организмѣ, то всегда окажется, что онѣ обусловливаются не только вліяніями окружающаго міра, но, прежде всего, еще тѣмъ *основнымъ предрасположеніемъ*, которымъ съ самаго начала обладалъ организмъ, въ силу своего происхожденія отъ другаго организма. Физіологическое познаніе причиннаго механизма въ органической жизни оканчивается понятіемъ *зародыша*, въ первоначальномъ предрасположеніи котораго слѣдуетъ искать условія для всѣхъ механическихъ реакцій на

вліянія внѣшняго міра. Происхожденія же этого зародыша познаніе можетъ искать опять таки лишь въ другомъ организмѣ; generatio aequivoca есть гипотеза недоказанная и, вмѣстѣ съ тѣмъ, противорѣчащая всякому причинному объясненію. Такимъ образомъ объясненіе органической жизни всегда предполагаетъ самый фактъ жизни. Оно дѣлаетъ это и тогда, когда, идя далѣе, пытается механическимъ путемъ вывести происхожденіе расъ и даже происхожденіе родовъ изъ болѣе простыхъ организмовъ. Эту мысль Кантъ развилъ именно въ примѣненіи къ понятію *человѣческой расы*, важному для его антропологическихъ занятій. Онъ старался показать, что различныя расы, которыхъ онъ признавалъ четыре, своею способностью плодотворно скрещиваться доказываютъ свое происхожденіе отъ одного и того же рода, и что онѣ съ теченіемъ времени развились изъ него подъ воздѣйствіемъ климатическихъ условій. Но онъ обращалъ вниманіе на то, что эта гипотеза необходимо предполагаетъ въ человѣческомъ родѣ именно способность развитія, т. е. первоначальное предрасположеніе различно реагировать на различныя климатическія вліянія, и что само это предположеніе уже ускользаетъ отъ всякаго причиннаго объясненія. Но его взглядъ на знаніе органической жизни простирается еще и дальше этого. Онъ понимаетъ, что та же самая точка зрѣнія, которую можно было примѣнять къ расамъ въ ихъ отношеніи къ общему роду, имѣетъ, быть можетъ, значеніе и для самихъ родовъ; и хотя въ то время для этого не было еще никакихъ эмпирическихъ попытокъ и указаній, онъ все-таки считаетъ возможной, дозволенной и имѣющей основаніе смѣлость „археолога природы", который, по слѣдамъ древнѣйшихъ революцій, вывелъ бы изъ первоначальной организаціи по механическимъ законамъ, посредствомъ процесса генераціи, всю великую семью созданій, въ ихъ все болѣе цѣлесообразномъ устройствѣ. Возможно и даже вѣроятно, что Кантъ былъ знакомъ съ теоріями историческаго развитія французскихъ мыслителей (которыя были точнѣе формулированы Ламаркомъ, конечно, лишь послѣ появленія „Критики способности сужденія"), — именно возможно, что онъ близко ознакомился съ ними черезъ посредство Бонне котораго тогда много читали въ Германіи. Кантъ смотритъ на эти теоріи, какъ на „отважныя похожденія" познающаго разума, выполненіе которыхъ его естественно-научному духу отнюдь не кажется въ принципѣ невозможнымъ. Но предположимъ, что эта затѣя была бы выполнена. Задача жизни этимъ еще не была бы разрѣшена, но лишь отодвинута; ибо требуемая этой гипотезой *первоначальная организація* была бы совершенно столь же непонятна, какъ и теперешняя организація, взятая въ ея отдѣльныхъ фактахъ. *Жизнь есть предѣльное понятіе въ механическомъ объясненіи природы.* Кантъ полагаетъ, что возникновеніе организаціи изъ неорганической жизни недоступно нашему познанію. Возможно допустить и нельзя опровергнуть то, что она возникла изъ неорганическаго существованія по законамъ чисто механической причинности. Но этого процесса мы никогда не будемъ въ состояніи ни постигнуть, ни доказать; ибо, въ противномъ

случаѣ, мы и сами могли бы его воспроизвести: — это все тотъ же основной принципъ кантовской теоріи познанія; мы познаемъ только то, что сами же и творимъ. Въ предѣлахъ единственно доступной нашему пониманію механической связи явленій природы цѣлесообразность для нашего познанія играетъ роль чуждаго пришельца; и потому мы имѣемъ право и принуждены разсматривать ее, какъ бы гостя изъ высшаго міра, изъ міра цѣлей. Такимъ образомъ, тѣ частныя телеологическія сужденія, которыя даютъ намъ право примѣнять телеологическое разсмотрѣніе къ необъяснимымъ посредствомъ одной причинности фактамъ органической жизни, уже сами собой приходятъ въ связь съ извѣстной намъ общей телеологической точкой зрѣнія на природу: именно — черезъ посредство того факта, что цѣлесообразнѣйшій и совершеннѣйшій изъ всѣхъ организмовъ, организмъ человѣческій, заключаетъ въ себѣ такую жизнь, въ которой природа совмѣщается съ нравственнымъ міромъ, и эта природа хотя и служитъ средствомъ, противодѣйствующимъ нравственному міру, но все же въ послѣдней инстанціи подчинена ему.

Такимъ образомъ „употребленіе телеологическихъ принциповъ въ философіи“ таково, что они никогда не могутъ имѣть значенія конститутивныхъ принциповъ познанія природы. Объясненію природы совсѣмъ нечего дѣлать съ ними. Задача его заключается скорѣе въ пониманіи жизненнаго процесса въ индивидуумахъ, а равно и въ цѣлыхъ родахъ, какъ великаго завершенія причинно-необходимыхъ развитій. Но если это объясненіе будетъ послѣдовательно-критическимъ и добросовѣстнымъ, то оно должно признать, что сама жизнь, т. е. первоначальная организація, представляетъ для него предѣльное понятіе, необъяснимый фактъ, и что оно не можетъ опровергнуть той точки зрѣнія, съ помощью которой необходимая потребность разума возводитъ этотъ фактъ со всѣмъ необозримымъ рядомъ послѣдующихъ цѣлесообразныхъ видоизмѣненій къ цѣлесообразно-дѣйствующей причинѣ. Разсмотрѣніе же отдѣльныхъ цѣлесообразныхъ явленій имѣетъ для естествоиспытанія тотъ цѣнный смыслъ, что оно постоянно вызываетъ вопросъ, путемъ какого причиннаго механизма осуществилась эта отдѣльная цѣлесообразность. Если даже при разрѣшеніи этой задачи и образуется всегда остатокъ, заключающійся въ томъ, что первичный органическій задатокъ оказывается неотъемлемымъ членомъ въ этой, познанной нами съ указанной точки зрѣнія, цѣпи причинъ, все же именно наблюденіе надъ цѣлесообразностью и создаетъ ту самую задачу и тотъ поводъ, подъ вліяніемъ которыхъ мы цѣннымъ образомъ обогащаемъ и расширяемъ знаніе причинное. Съ полнымъ правомъ можно сказать, что такая обработка телеологической проблемы, какая указана здѣсь Кантомъ, является наиболѣе основательнымъ изъ всего того, что когда-либо и донынѣ было высказано о ней. Есть ложная телеологія, которая не считаетъ болѣе нужнымъ изслѣдовать причинную связь вещей, какъ скоро констатированъ фактъ ихъ цѣлесообразной связи другъ съ другомъ. Противъ нея Кантъ возстаетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Цѣлесообразность не есть принципъ объ-

ясненія природы. Но есть истинная, кантовская телеологія; эта телеологія въ томъ впечатлѣніи цѣлесообразности, которое органическая жизнь неизбѣжно вызываетъ въ созерцающемъ ее разумѣ, видитъ лишь задачу — выяснить себѣ причинную связь, посредствомъ которой осуществляется эта цѣлесообразная связь вещей другъ съ другомъ. Все цѣлесообразное въ природѣ есть чудо. Ложная телеологія, какъ бы она ни называлась, довольствуется „удивленіемъ" (admirari); для истинной телеологіи удивленіе служитъ лишь побужденіемъ для изслѣдованія роли причинности въ цѣлесообразной связи. Телеологическая точка зрѣнія есть не конститутивный принципъ познанія, а лишь *эвристическій принципъ изслѣдованія*, и въ познаніи органической жизни онъ представляется наиболѣе важнымъ изъ всѣхъ принциповъ. Характеръ и задача изслѣдованія органической природы никогда не были формулированы съ бо́льшей глубиной и бо́льшимъ краснорѣчіемъ, чѣмъ въ кантовской Критикѣ способности телеологическаго сужденія.

Такимъ образомъ, телеологическіе принципы остаются проблематическими для объективнаго познанія и представляются лишь субъективными необходимостями для нашего разсмотрѣнія вещей. Еще сильнѣе сказывается субъективизмъ Канта въ его *Эстетикѣ*. Уже въ формулированіи задачи эстетики онъ ставитъ эти изслѣдованія на вполнѣ субъективную точку зрѣнія. Онъ спрашиваетъ не о томъ, что прекрасно, а о томъ, какимъ путемъ возникаетъ субъективное состояніе, въ которомъ предметъ затрогиваетъ насъ такимъ образомъ, что мы называемъ его прекраснымъ, и на чемъ основывается необходимость и сообщаемость другимъ этого состоянія? Предметомъ Критики эстетической способности сужденія является эстетическое чувство съ его притязаніемъ на апріорность. Прежде всего нужно вполнѣ точно опредѣлить границы этого предмета, такъ какъ онъ лишь очень неопредѣленно отдѣляется отъ пограничныхъ областей какъ въ эмпирической дѣятельности, такъ и въ популярной номенклатурѣ. Кантъ старается строго отдѣлить понятіе красоты, какъ отъ пріятнаго и полезнаго, такъ, съ другой стороны, отъ хорошаго, т. е. отъ тѣхъ обѣихъ противоположностей, между которыми эстетика вольфовской школы помѣщала прекрасное, какъ постепенный посредствующій переходъ отъ одной къ другой. Хотя для способности сужденія онъ и указываетъ подобное же посредствующее положеніе между чувствительностью и разумомъ, но это посредничество является для него не посредничествомъ постепеннаго перехода, а, скорѣе, синтезомъ принципіально различныхъ функцій. Пріятнымъ мы называемъ все то, что хорошо дѣйствуетъ на наши чувства и ихъ потребности, полезнымъ — то, что соотвѣтствуетъ стремленію, направленному къ этой пріятности; хорошимъ мы называемъ то, что удовлетворяетъ нравственной задачѣ. Какъ ни различны эти дѣятельности, у нихъ та общая черта, что чувство удовольствія, овладѣвающее нами при соприкосновеніи съ пріятнымъ и хорошимъ, основывается на удовлетвореніи потребности, интереса. Въ одномъ случаѣ имъ являются чувственные интересы, интересы индиви-

дуума, въ другомъ — интересъ нравственнаго разума, интересъ родовой; но въ обоихъ случаяхъ интересъ долженъ предшествовать удовольствію, какъ его условіе. Вслѣдствіе этого эти роды удовольствія покоятся, выражаясь формулой Канта, на соотвѣтствіи предмета съ тѣмъ понятіемъ, которое мы составляемъ или могли бы составить, какъ мысленное выраженіе получаемаго при этомъ интереса; сущность же прекраснаго заключается именно въ томъ, что въ немъ нѣтъ на лицо такого интереса. Прекрасное не должно удовлетворять ни чувственнымъ, ни нравственнымъ потребностямъ. Все, что намъ нравится, какъ прекрасное, должно быть свободно отъ всякаго отношенія къ желанію. Специфическое удовольствіе, называемое нами эстетическимъ, есть *удовольствіе безъ интереса и безъ понятія.* Привлекательность пріятнаго зависитъ отъ чувственныхъ потребностей, настроеній и отношеній индивидуума; въ нихъ нѣтъ общезначимости и необходимости; поэтому философская гедоника невозможна. Привлекательность хорошаго (въ смыслѣ добраго) зависитъ отъ интереса нравственнаго разума, обладающаго апріорностью; почему и существуетъ философская этика. Но въ то время, какъ никто не требуетъ, чтобы пріятное и полезное для него было такимъ же для всякаго другого человѣка, мы выражаемъ притязаніе на то, чтобы наши эстетическія сужденія признавались необходимыми и общезначущими, хотя обыкновенно мы и не придаемъ этому такой важности, какъ при сужденіяхъ этическихъ. Такимъ образомъ найти принципы философской эстетики возможно лишь при условіи возведенія привлекательности прекраснаго къ его общезначущему и необходимому основанію. Но если этого основанія нельзя искать ни въ чувственномъ, ни въ нравственномъ, ни вообще въ какомъ бы то ни было — интересѣ, то оно должно заключаться въ *чувствѣ*, имѣющемъ необходимое и общезначущее происхожденіе, независимо отъ всякаго интереса. Такимъ образомъ эстетическія сужденія возможны лишь при посредствѣ апріорнаго чувства; спрашивается — существуетъ-ли оно?

Каждое эстетическое сужденіе предполагаетъ данный въ интуиціи предметъ, къ которому должно быть приложено сказуемое прекрасный. Приложеніе этого сказуемаго возможно лишь въ вполнѣ *незаинтересованномъ созерцаніи.* Эстетическое состояніе человѣка не можетъ заключаться ни въ чемъ иномъ, кромѣ этой чистой дѣятельности созерцанія, свободной отъ всякаго интереса. Устанавливая это понятіе, Кантъ далекъ отъ желанія утверждать что-либо относительно того, насколько это состояніе въ своемъ вполнѣ чистомъ видѣ осуществимо въ чувственной жизни эмпирическаго человѣка. Естественно-необходимое возбужденіе чувственныхъ потребностей и нравственно-необходимое пробужденіе интереса разума вторгаются ежеминутно въ эстетическую функцію, и въ совершенно чистомъ видѣ она существуетъ лишь тамъ, гдѣ молчатъ обѣ остальныя. Это состояніе отсутствія потребностей и практическаго безразличія есть состояніе *игры.* Чистое играющее созерцаніе вполнѣ независимо отъ эмпирической дѣйствительности его объекта. Интересы

чувствованій низшаго разряда и интересы нравственнаго удовольствія одинаково находятся въ соотношеніи съ эмпирической реальностью предмета, которую первые уже предполагаютъ, а послѣднее еще требуетъ. Свободное же отъ всякаго интереса созерцаніе относится лишь къ *представленію о предметѣ*, независимо отъ того, существуетъ-ли онъ дѣйствительно въ опытѣ, или нѣтъ. Поэтому оно касается не даннаго въ опытѣ содержанія представленія, а лишь *формы представленія*; и, такимъ образомъ, сущности такого созерцанія нужно искать *въ отношеніи между функціями представленія*, а не въ соотвѣтствіи съ эмпирической дѣйствительностью.

Но всякое удовольствіе, а, слѣдовательно, и эстетическое, предполагаетъ цѣлесообразность предмета, къ которому оно относится. Такимъ образомъ въ состояніи игры, исключающемъ всякое намѣреніе, должно какимъ-нибудь образомъ отыскаться такое отношеніе, въ силу котораго можетъ быть высказано сужденіе относительно цѣлесообразности предмета. Въ этомъ чистомъ созерцаніи должна существовать цѣлесообразность предметовъ, и притомъ независимо отъ существующей въ сознаніи цѣли. Слѣдовательно, сущность красоты составляетъ цѣлесообразность безъ цѣли или, выражаясь точнѣе, безъ намѣренія. Всякая намѣренность мѣшаетъ эстетическому впечатлѣнію. Предметъ, называемый прекраснымъ, долженъ предстать предъ созерцаніемъ въ полной цѣлесообразности, въ которой для сознанія нѣтъ и слѣда намѣренія. Это опредѣляетъ сущность красоты, но также и вскрываетъ всю трудность проблемы; ибо въ чемъ же искать такой *свободной отъ намѣренія цѣлесообразности?* Не въ самомъ предметѣ, ибо всякая объективная цѣлесообразность всегда можетъ быть отнесена лишь къ какому-нибудь интересу. Вслѣдствіе этого цѣлесообразность всякаго прекраснаго предмета можетъ основываться лишь на томъ, что созерцаніе его приводитъ насъ въ состояніе, кажущееся цѣлесообразнымъ помимо всякаго другого интереса, кромѣ самого созерцанія. Критика Чистаго Разума уже установила ученіе о томъ, что въ представленіи обо всякомъ предметѣ соединяются двѣ основныя функціи: чувственной интуиціи и сообразнаго съ разсудкомъ мышленія. Но это соединеніе не всегда бываетъ одинаково успѣшно. Могутъ существовать предметы, въ которыхъ ясность того, что сообразно съ разсудкомъ, не можетъ итти рука объ руку съ полнотой чувственной интуиціи, въ которыхъ, поэтому, будетъ перевѣшивать энергія чувственной функціи, и на первомъ планѣ въ сознаніи стоять возбужденіе чувствъ. И могутъ существовать другіе предметы, въ которыхъ то, что сообразно съ разсудкомъ, не можетъ найти себѣ полнаго выраженія въ чувственной интуиціи, въ которыхъ такимъ образомъ, перевѣшиваетъ элементъ мышленія и привлекаютъ на себя вниманіе его интересы, именно потому, что они не получили еще полной реализаціи въ интуиціи. Эстетическое же состояніе чистаго, свободнаго отъ интереса созерцанія можетъ наступить лишь тамъ, гдѣ при усвоеніи предмета съ гармонической равномѣрностью функціони-

руютъ и чувствительность, и разсудокъ, гдѣ одинаково уравновѣшены и отчетливость интуиціи, и ясность понятій. Это отношеніе *гармоніи между чувствительностью и разсудкомъ* окажется, очевидно, наиболѣе цѣлесообразнымъ для чистаго созерцанія; и цѣлесообразность эту мы ощущаемъ въ видѣ того чувства, руководясь которымъ мы называемъ предметъ прекраснымъ. Но соединеніе интуитивной и сообразной съ разсудкомъ функціи, какъ это тоже уже показала Критика Чистаго Разума въ трансцендентальной Аналитикѣ, есть дѣло „способности воображенія"; и потому именно послѣдняя-то и заключаетъ въ себѣ почву, единственно на которой только и можетъ развиваться это гармоническое отношеніе. Красота есть та функція способности воображенія, въ которой интуиція и мышленіе находятся въ полной гармоніи другъ съ другомъ.

Такимъ образомъ, цѣлесообразность прекраснаго предмета лежитъ не въ немъ самомъ, а въ его дѣйствіи на наше созерцаніе. Красота не есть предикатъ вещей, который мы могли бы воспринимать, какъ другія свойства вещи, и потому могли бы выводить красоту изъ понятія о вещи посредствомъ аналитическаго сужденія. Если бы красота была такимъ предикатомъ, то существовали бы лишь эмпирическія понятія о красотѣ и не было бы необходимыхъ и общезначущихъ эстетическихъ сужденій. Послѣднія же — и въ этомъ заключается параллелизмъ въ ходѣ мысли всѣхъ трехъ великихъ Критикъ Канта — возможны лишь чрезъ „идеализмъ цѣлесообразности". Цѣлесообразность должна быть перенесена исключительно въ нашъ способъ разсматривать предметы. Ибо гармонія въ функціи чувствительности и разсудка не является случайной и индивидуально обусловленной. Пониманіе предмета и различная энергія, выпадающая при этомъ на долю чувствительности и разсудка, относятся къ надъиндивидуальной организаціи человѣческаго разума, къ „сознанію вообще". Поэтому-то и чувство удовольствія, которое эта гармонія влечетъ за собой для чистаго изслѣдованія, общезначимо и необходимо. Оно „чувство a priori", и на немъ основано апріористическое значеніе эстетическихъ сужденій.

Попытка опровергнуть эту теорію Канта посредствомъ указанія на эмпирическое различіе въ эстетическихъ сужденіяхъ будетъ ошибочной. Возникновеніе эстетическаго сужденія въ единичномъ индивидуумѣ психологически должно быть обусловлено тѣмъ, что оно не стоитъ въ зависимости отъ частныхъ интересовъ, а достижимо лишь для свободнаго отъ интереса созерцанія, для состоянія игры. А это условіе бываетъ крайне рѣдко выполнено (если только вообще бываетъ выполнено); и такимъ образомъ, въ области опыта чистое эстетическое сужденіе постоянно скрещивается съ индивидуальными склонностями и настроеніями. Отсюда постоянный споръ объ эстетическихъ предметахъ; и споръ этотъ, по самой сущности предмета, не можетъ быть устраненъ посредствомъ доказыванія. Доказываніе должно имѣть мѣсто лишь въ области понятій. Доказать кому нибудь, что предметъ прекрасенъ, значило бы показать,

что онъ соотвѣтствуетъ понятію. Но прекрасное есть такое цѣлесообразное, которое не подчинено понятію. Прекрасное можно только чувствовать. Это чувство, конечно, *можетъ сообщаться всѣмъ*, такъ какъ всякій, для кого индивидуальныя отношенія не сдѣлали невозможнымъ чистаго созерцанія, посредствомъ созерцанія прекраснаго предмета, возвышается до эстетическаго состоянія этой гармоніи между чувствительностью и разсудкомъ. Но чувство это не доказуемо. Поэтому-то, какъ говоритъ Кантъ, нѣтъ никакой эстетической доктрины, а есть лишь всеобщая критика эстетики, т. е. трансцендентальное изслѣдованіе того, возможны ли вообще апріорныя эстетическія сужденія.

Эти изслѣдованія Канта, прокладывающія новые пути, конечно, тотчасъ же очень тѣсно ограничиваютъ кругъ предметовъ, которые могутъ быть названы прекрасными въ этомъ собственномъ смыслѣ слова. Чистая красота, вполнѣ соотвѣтствующая кантовскому понятію, есть лишь красота, *лишенная какого-либо значенія*. Все, имѣющее для насъ значеніе, обладаетъ значеніемъ лишь вслѣдствіе своего отношенія къ какому-нибудь интересу. Вслѣдствіе этого чистой или, какъ ее называетъ Кантъ, *свободной красоты* можно искать только тамъ, гдѣ нѣтъ цѣлей, которыя должны быть выполнены. Свободную отъ всякихъ отношеній, чистую красоту можно найти лишь въ идиллической природѣ, въ цвѣтахъ, въ арабескахъ — тамъ, гдѣ существуетъ лишь игра формъ, ставящая чувствительность въ гармоническое отношеніе къ мышленію. Но иначе относимся мы къ тѣмъ явленіямъ природы, въ которыхъ для теоретическаго созерцанія уже получаетъ значеніе телеологическій моментъ. Здѣсь Кантъ очень тонко отмѣчаетъ ту особенность, что лишь по отношенію къ высшимъ живымъ существамъ передъ нами носится идея рода, сообразно съ которой мы оцѣниваемъ единичные экземпляры и находимъ ихъ болѣе или менѣе прекрасными, смотря потому, болѣе или менѣе они приближаются къ этой идеѣ. Такимъ образомъ эта *связанная красота* (anhängende Schönheit) зависитъ отъ родового понятія, хотя послѣднее безсознательно господствуетъ надъ нашимъ эстетическимъ состояніемъ, управляя имъ не какъ формулированное понятіе, а какъ типъ потребностей въ области созерцанія. Высочайшій изъ этихъ родовыхъ типовъ есть типъ человѣка. Въ немъ для насъ достигаетъ своего завершенія организація міра явленій: *человѣческій образъ есть идеалъ эстетическаго разума*. Въ этомъ обнаруживается, что эстетическое состояніе есть характеристическая особенность человѣка. Объектомъ эстетическаго удовольствія является гармоническое отношеніе между чувствительностью и разсудкомъ. Отношеніе же это — специфическая особенность человѣка. Лишь такое существо, которое, подобно человѣку, одновременно принадлежитъ къ міру чувственному и сверхчувственному, можетъ чувствовать гармонію этихъ обоихъ направленій своей дѣятельности, какъ красоту. Ни подъ нимъ, въ мірѣ исключительно чувственномъ, ни надъ нимъ, въ мірѣ одного лишь разума, нѣтъ красоты. А вслѣдствіе этого и самъ онъ въ чувственномъ явленіи своего разумнаго существа также представляетъ идеалъ эстетическаго созерцанія.

Уже въ этомъ ученіи о связанной красотѣ оказывается, что кантовское понятіе незаинтересованнаго, независимаго отъ всякаго понятія созерцанія не вполнѣ исчерпываетъ эмпирически засвидѣтельствованный объемъ понятія эстетической жизни человѣка; и это становится еще болѣе яснымъ въ его ученіи о *возвышенномъ*. Въ англійской и нѣмецкой литературѣ, которая оказала разнообразное вліяніе на систематическое ученіе Канта, возвышенное обыкновенно приравнивалось къ прекрасному, какъ другой родъ эстетическаго состоянія. Но Кантъ настолько сконцентрировалъ понятіе эстетической функціи около прекраснаго, что онъ можетъ видѣть въ возвышенномъ уже не чисто эстетическую функцію, а такую, которая вмѣстѣ съ тѣмъ образуетъ и моральную функцію. Его опредѣленіе понятія возвышеннаго представляетъ эстетическую дѣятельность непосредственно сросшеюся съ нравственнымъ сознаніемъ. Оно такъ же, какъ и опредѣленіе прекраснаго, обнаруживаетъ ту же самую субъективную тенденцію. Какъ основаніе для предиката красоты онъ находилъ не въ предметѣ, а въ его дѣйствіи на насъ, точно такъ же предметы являются для него лишь *возвышающими*, возвышеннымъ же — лишь то состояніе, въ которое они могутъ привести насъ. Также и здѣсь сущность возвышеннаго состоянія основывается на отношеніи между чувствительностью и разсудкомъ. Но это „эстетическое“ впечатлѣніе основывается уже не на гармоническомъ спокойствіи созерцанія, а скорѣе на возвышеніи человѣческаго сознанія, достигаемомъ, какъ результатъ борьбы. Сами предметы не возвышенны; но они называются возвышенными въ томъ случаѣ, если ихъ усвоеніе вызываетъ состояніе, представляющееся цѣлесообразнымъ по отношенію къ моральной цѣли. Существуютъ предметы, которые или, какъ „математически-возвышенные“, своей непостижимой величиной, или, какъ „динамически-возвышенные“ своей, превосходящей всякую мѣру, силой ставятъ нашей способности представленія невыполнимую задачу: созерцать съ помощью нашихъ чувствъ ту безконечность, которую мы можемъ въ нихъ лишь мыслить. Изъ этой несоразмѣрности чувствительности съ требованіями мышленія необходимо вытекаетъ чувство неудовольствія; но въ то же время это неудовольствіе подавляется сознаніемъ, что наша сверхчувственная функція мышленія оказывается сильнѣе чувственной функціи интуиціи, что мы, какъ существа сверхчувственныя, требуемъ больше, чѣмъ можемъ дать, какъ существа чувственныя. Все возвышенное повергаетъ насъ, какъ существа чувственныя, въ прахъ, съ тѣмъ, чтобы тѣмъ выше поднять насъ, какъ существа разумныя; въ немъ всегда есть что-то сродное съ „гигантской судьбой, которая возвышаетъ человѣка, раздавливая его“. Это отношеніе, разсматриваемое съ нравственной точки зрѣнія, оказывается правильнымъ; и потому возвышающій предметъ приводитъ насъ въ состояніе, въ которомъ *торжество нашего сверхчувственнаго существа надъ чувственнымъ* ощущается нами, какъ предметъ удовольствія съ нравственной точки зрѣнія. Такое удовольствіе имѣетъ моральное значеніе тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ обнаружившемся въ прак-

тической дѣятельности воли торжествѣ нашего сверхчувственнаго существа или существа другого человѣка надъ чувственной природой, — и характеръ эстетическій тамъ, гдѣ оно заключается въ одномъ созерцаніи подобной противоположности, независимо отъ того, что происходитъ въ дѣйствительности. Но и въ этомъ случаѣ оно все-таки зависитъ отъ нашего нравственнаго интереса, заключающагося въ подчиненіи чувственнаго человѣка сверхчувственному. Такимъ образомъ, оно обусловливается нравственной цѣлью и черезъ посредство ея уже отчасти пріобрѣтаетъ свою необходимость и общезначимость, хотя, съ другой стороны, апріорность его эстетическаго момента основывается на томъ, что возникающее въ впечатлѣніи возвышающаго чувство несоразмѣрности между нашимъ чувственнымъ и сверхчувственнымъ существомъ и превосходства послѣдняго надъ первымъ, такимъ же образомъ и въ такомъ же смыслѣ становится общезначущимъ и необходимымъ, такъ же не поддается доказательству и все же можетъ сообщаться всѣмъ, какъ все это имѣетъ мѣсто относительно гармоническаго чувства красоты. Такимъ образомъ чувство красоты обнаруживаетъ обѣ стороны нашего существа въ ихъ гармоническомъ единеніи другъ съ другомъ и представляетъ поэтому чистое чувство удовольствія; возвышенное же вскрываетъ глубокую противоположность между этими двумя сторонами и потопляетъ происходящее отъ ихъ борьбы чувство неудовольствія въ чувствѣ побѣды нашей высшей части, торжествующей надъ низшей частью. Въ возвышенномъ мы удивляемся нашему собственному сверхчувственному назначенію; въ прекрасномъ же мы наслаждаемся гармоническимъ единствомъ всего нашего чувственно-сверхчувственнаго существа.

Такимъ образомъ, въ этихъ параллельныхъ опредѣленіяхъ понятій прекраснаго и возвышеннаго Кантъ снова приходитъ къ отношенію между различными функціями человѣческаго существа, какъ онъ ихъ первоначально выставилъ въ теоріи познанія. Также и здѣсь онъ опирается на ту же психологическую схему, которая опредѣляла ходъ его мыслей уже въ Критикѣ Чистаго Разума; но, можетъ быть, она ни въ какомъ другомъ пунктѣ кантовскаго ученія не приводитъ къ такимъ подавляюще-важнымъ результатамъ, какъ здѣсь, гдѣ отвѣсъ критики доходитъ до сокровеннѣйшей глубины эстетической жизни. Изъ полученныхъ основныхъ опредѣленій развивается затѣмъ рядъ дальнѣйшихъ опредѣленій эстетическихъ понятій, какъ-то: остроумія, смѣшного и т. п. Будучи еще болѣе утонченными и, во всякомъ случаѣ, болѣе глубокими, чѣмъ „Наблюденія", описанныя имъ на четверть вѣка раньше, всѣ эти изслѣдованія облеклись въ не вполнѣ соотвѣтствующую ихъ предмету форму, вслѣдствіе того, что „Критика Способности Сужденія" должна быть раздѣлена на части, сообразно съ той схемой, которой требуетъ „Критика Чистаго Разума". Такимъ образомъ, въ школьную систему были втиснуты всѣ тѣ живыя мысли, которыя въ дальнѣйшемъ развитіи нѣмецкой эстетики явились плодотворными зернами. Сюда относится также, между прочимъ, и попытка Канта развить на основаніи одного изъ общихъ прик-

циповъ эстетики *систему искусствъ*. Самъ онъ смотрѣлъ на эту попытку, постоянно повторявшуюся позднѣйшими эстетиками, именно, лишь какъ на попытку. Но принципъ, преслѣдовавшійся имъ, несмотря на свою спорность, остается въ высшей степени интереснымъ. Именно, онъ исходитъ изъ той мысли, что искусство, будучи такой дѣятельностью человѣка, которая должна создавать предметы дѣйствующіе, какъ прекрасные, и которая поэтому, какъ „изящное искусство (schöne Kunst)", должна быть строго отдѣляема отъ искусствъ, касающихся пріятности, и отъ техники полезнаго, не можетъ имѣть своимъ идеаломъ ничего иного, кромѣ чувственнаго явленія человѣка, — явленія, взятаго во всемъ его протяженіи и со всѣмъ тѣмъ, что къ нему относится. Но свою сущность человѣкъ обнаруживаетъ въ чувственномъ мірѣ троякимъ образомъ: посредствомъ слова, посредствомъ жестовъ и посредствомъ звука; и, сообразно съ этимъ, „система изящныхъ искусствъ", указываетъ на такую трихотомію: искусство слова, образное искусство и музыка. Ко второму классу въ такомъ случаѣ должны быть нѣсколько насильственнымъ образомъ отнесены, рядомъ съ пластикой и живописью, также и архитектура, тектоника, садоводство. Пальму первенства среди искусствъ Кантъ отдаетъ поэзіи, такъ какъ она дѣлаетъ возможнымъ самое свободное и самое многостороннее развитіе фантазіи, въ которой эстетическія отношенія красоты и возвышенности могутъ возникать черезъ посредство игры способности представленія.

Но бо́льшее значеніе, чѣмъ это раздѣленіе искусствъ, представляетъ ученіе Канта объ искусствѣ вообще. Всякое искусство есть сознательное, слѣдовательно, намѣренное творчество; и задачей его является сотвореніе прекрасныхъ предметовъ. Но прекрасное есть цѣлесообразное безъ намѣренія. Противорѣчіе это можно разрѣшить лишь тѣмъ путемъ, что произведенія искусства создаются такъ, что производятъ на человѣка, наслаждающагося ими, впечатлѣніе, будто бы они продукты природы, создающей безъ намѣренія. *Каждое искусство должно давать возможность разсматривать себя, какъ природу;* и тайна художника состоитъ именно въ томъ, чтобы скрыть въ законченной цѣлесообразности своего произведенія всякіе слѣды работы, посредствомъ которой создана эта цѣлесообразность. Произведеніе искусства неудачно, коль скоро въ немъ замѣтно сознательное творчество, изъ котораго возникло это произведеніе. Въ произведеніи искусства не должно быть никакихъ слѣдовъ намѣренія, никакихъ „свидѣтельствъ о человѣческой скудости" (Zeugen menschlicher Bedürftigkeit), какъ это назвалъ поэтъ, выражая мысль Канта. Оно должно стоять передъ нами, какъ даръ природы, у котораго мы не спрашиваемъ, откуда онъ приходитъ и къ какой цѣли стремится.

Такая дѣятельность художника на самомъ дѣлѣ представляетъ тайну; и для этой дѣятельности существуетъ особая, отличная отъ всѣхъ остальныхъ, способность человѣческаго духа. Какъ *вкусъ* служитъ способностью незаинтересованнаго созерцанія и образуетъ почву для развитія апріор-

наго эстетическаго чувства; какъ онъ является способностью эстетическаго наслажденія, такъ точно *геній* составляетъ способность эстетическаго творчества. Твореніе геніемъ художественнаго произведенія всегда оригинально. Оно происходитъ не согласно заранѣе установленнымъ посредствомъ понятій правиламъ, но скорѣе само же оно въ процессѣ творенія и вмѣстѣ съ нимъ впервые даетъ эстетическія правила, согласно которымъ позднѣе возникающая теорія примѣняетъ свою критику. Геній служитъ примѣромъ. Онъ творитъ свои созданія не на основаніи сознательнаго размышленія, а вполнѣ наивно и путемъ естественнаго обнаруженія своего собственнаго существа. Онъ работаетъ сознательно и все-таки въ тоже время въ немъ что-то работаетъ такъ же необходимо и непредумышленно, какъ и сила природы. Если искусство должно давать возможность разсматривать себя, какъ природу, то это возможно лишь потому, что создающій его *геній есть разумъ, дѣйствующій, какъ природа*. Этотъ характеръ генія, этотъ его наивный и непредумышленный, естественно-необходимый образъ дѣйствій разумнаго существа есть фактъ; но фактъ этотъ непонятенъ. Мы удивляемся функціи генія, но мы ея не понимаемъ. Поэтому, какъ думаетъ Кантъ, дѣятельность генія не простирается дальше искусства. И онъ хочетъ видѣть его удаленнымъ прежде всего изъ области науки: въ ней, думаетъ онъ, имѣетъ силу только „великій умъ". Но послѣдній отличается отъ обыкновеннаго человѣка только количественно, а не принципіально, какъ геній. Въ то время, какъ творчество художника на каждомъ шагу содержитъ въ себѣ новую непостижимую тайну, въ трудахъ Ньютона, думаетъ Кантъ, нѣтъ ничего такого, чего, слѣдя за разсужденіями Ньютона, не могъ бы постигнуть обыкновенный разсудокъ. Научное величіе пріобрѣтаемо, художественное ни въ коемъ случаѣ. Оно — даръ природы.

Что касается утвержденія, будто генію нѣтъ мѣста въ наукѣ, то для него не существуетъ болѣе блестящаго опроверженія, чѣмъ самъ Кантъ и его эстетическое ученіе. Онъ правъ, что даже въ величайшихъ научныхъ фактахъ нѣтъ ничего такого, что не могло бы быть сдѣлано понятнымъ для каждаго, разъ эти факты совершились. Но именно совершеніе-то этого открытія, во что затѣмъ можетъ проникнуть уже каждый, есть уже дѣло не изученія и пріобрѣтенія, а скорѣе геніальной интуиціи. Въ научномъ изложеніи, опирающемся на доказательства — и въ этомъ Кантъ несомнѣнно правъ — недопустимъ и не нуженъ авторитетъ генія. Но въ изслѣдованіи мощный взглядъ генія долженъ непосредственно схватывать то, что лишь впослѣдствіи можетъ быть доказано путемъ строгой работы разсудка. Развѣ не съ помощью геніальной интуиціи Ньютонъ постигъ тожественность дѣйствія природы въ паденіи яблока и въ движеніи небесныхъ свѣтилъ? И, точно также, когда Кантъ въ Критикѣ эстетической способности сужденія постигъ въ ея сокровенной глубинѣ сущность красоты и генія и формулировалъ ее въ понятіяхъ своей философіи, это не было только плодомъ труда и изученія.

Но относительно самого Канта изъ всѣхъ его философскихъ дѣяній, конечно, является наиболѣе достойнымъ удивленія именно то, о которомъ мы сейчасъ говорили. Многія отдѣльныя мысли и формулировки его эстетическаго ученія онъ, быть можетъ, нашелъ до себя въ англійской и нѣмецкой литературѣ, за которой онъ съ этой точки зрѣнія прилежно слѣдилъ, и письменно или устно изложилъ ихъ уже въ свой докритическій періодъ. Но самая энергія, съ которой онѣ развиваются въ Критикѣ способности сужденія, является его собственной заслугой. Именно здѣсь „систематическій факторъ", игравшій въ его мышленіи такую большую и часто рѣшающую роль, является прямо творческимъ. Величіе его заслугъ въ этой области производитъ тѣмъ болѣе впечатлѣнія, когда припоминаешь, насколько онъ самъ лично стоялъ далеко отъ этого предмета. На варварскомъ сѣверѣ, гдѣ природа скупо расточила свои дары, едва когда либо вырываясь изъ узкихъ предѣловъ своего родного края, никогда не видя достойныхъ упоминанія произведеній образовательныхъ искусствъ, сживаясь подъ вліяніемъ педантическаго вкуса вѣка Просвѣщенія съ твореніями поэтовъ въ родѣ Попа и Галлера, мало затронутый, насколько мы знаемъ, бурнымъ подъемомъ нѣмецкой поэзіи — вотъ въ какой обстановкѣ этотъ человѣкъ въ своемъ уединеніи создаетъ на основаніи философскихъ размышленій ученіе о происхожденіи эстетическаго пониманія и о способѣ творчества художественнаго генія; ученіе, которое въ своей простотѣ до сегодняшняго дня является наиболѣе глубокимъ изъ всего того, что объ этомъ написано, и которое такъ могущественно проникаетъ въ сокровеннѣйшую сущность этой для него вполнѣ чуждой дѣятельности, что оба великихъ нѣмецкихъ поэта, которыхъ ранѣе оттолкнула школьная строгость его теоретическихъ изслѣдованій и ригористическая односторонность его нравственнаго убѣжденія, находятъ въ этомъ его трудѣ разоблаченіе тайны ихъ собственныхъ твореній и прямо заявляютъ, что дѣло стоитъ такъ, а не иначе.

„Критика Способности Сужденія" является завершительнымъ камнемъ въ зданіи кантовской мысли; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, она представляетъ могущественнѣйшій краеугольный камень для дальнѣйшихъ построекъ, воздвигаемыхъ его послѣдователями; ибо, благодаря счастливой судьбѣ, все то, чего Кантъ достигъ въ ней путемъ мышленія, оказывалось жизненно дѣйствующимъ началомъ въ непосредственномъ настоящемъ. Ни одно сочиненіе не получило бо̀льшаго значенія для общей совокупности нѣмецкой культурной жизни въ концѣ XVIII вѣка, чѣмъ это. Оно заключаетъ въ себѣ величайшій и наиболѣе богатый вліяніемъ моментъ нѣмецкой культурной жизни: великій философъ мыслитъ великаго художника — Кантъ строитъ понятіе гётевской поэзіи.

ЧАСТЬ III.

ПОСЛѢ-КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Ученіе Канта составляетъ въ исторіи новѣйшаго мышленія величайшую эпоху, какую только оно переживало. Но вслѣдствіе стеченія различныхъ обстоятельствъ самое раннее вліяніе этого ученія ограничилось нѣмецкимъ умственнымъ движеніемъ. Другія націи, и безъ того не привыкшія получать изъ Германіи побужденія къ философскому мышленію и заниматься нѣмецкой литературой, были, къ тому же, по разнымъ причинамъ вовсе не расположены слѣдовать кантовскимъ мыслямъ и развивать ихъ. Въ Англіи философская энергія была исчерпана великимъ движеніемъ отъ Локка до Юма. Всѣ философскія тенденціи, обнаруживавшія еще признаки жизни, находились тамъ подъ исключительнымъ господствомъ шотландской школы съ ея спокойными психологизирующими изслѣдованіями о здравомъ смыслѣ. Во Франціи, напротивъ, съ началомъ революціи и всѣхъ важныхъ явленій, бывшихъ ея слѣдствіемъ, у всѣхъ выдающихся умовъ теоретическій интересъ отступилъ еще болѣе, чѣмъ прежде, на задній планъ передъ интересомъ политическимъ и соціальнымъ; и у французовъ тогда совсѣмъ не было времени заниматься глубокомысленными изслѣдованіями какого-то Канта. Къ тому же, ихъ философское движеніе дошло до конечныхъ результатовъ, намѣченныхъ въ его первоначальной тенденціи, и когда произнесено было послѣднее слово Système de la nature, съ одной стороны, и Руссо—съ другой, у французскаго Просвѣщенія не было больше побужденія къ дальнѣйшему самостоятельному движенію. Въ Италіи все еще продолжалась несамостоятельность, летаргическое безсиліе философскаго интереса, которое она обнаруживала со времени реакціи XVI в.; а ея участіе въ великомъ политическомъ движеніи, въ которомъ снова обнаружились первые проблески ея національнаго чувства собственнаго достоинства, мало способно было вызвать особенное философское движеніе.

Тѣмъ благопріятнѣе сложились обстоятельства въ Германіи. Лишь полвѣка тому назадъ приняли здѣсь образованные классы участіе въ

умственномъ движеніи эпохи Просвѣщенія, и лишь теперь явилось у нихъ горячее желаніе въ общности умственныхъ интересовъ найти то національное единство, котораго у нихъ еще не было въ политической жизни. И если жажда этого единства была снова пробуждена въ нихъ могущественнымъ появленіемъ Фридриха Великаго, то разорванность и мелочность политическихъ отношеній были настолько мало способны привлечь къ себѣ интересъ болѣе выдающихся умовъ, что они считали возможнымъ найти національное единство лишь въ умственной жизни. Эта обособленность умственнаго интереса отъ общественной жизни, вмѣстѣ съ старыми грѣхами вѣками длившейся политической разрозненности, и послужила, быть можетъ, поводомъ къ тому, что все политическое зданіе нѣмецкой націи развалилось, какъ карточный домикъ. Но сосредоточеніе этого интереса на общей работѣ въ области науки и искусства создало на развалинахъ старыхъ политическихъ учрежденій національную образованность, изъ которой, какъ изъ самаго могучаго своего корня, съ полнымъ нравственнымъ правомъ возникло въ XIX в. новое основаніе нѣмецкой національности.

Двѣ силы умственной жизни равно причастны этой національной образованности, ставшей истиннымъ фундаментомъ нынѣшняго порядка вещей: поэзія и философія. Правда, нѣмецкое Просвѣщеніе, предоставленное само себѣ, въ совершенствѣ впитавъ въ себя чужеземныя вліянія, пришло въ концѣ концовъ къ такой же безнадежной спутанности философскаго мышленія, какъ и въ другихъ странахъ; но тутъ-то и сказывается выдающееся положеніе Канта въ исторіи нѣмецкаго народа: его ученіе дало философскому интересу новое содержаніе и безконечно-плодотворную энергію, благодаря чему это ученіе на цѣлыя десятилѣтія могло стать общей основой для національной образованности, а развитіе этого ученія — пунктомъ соприкосновенія для всѣхъ выдающихся умовъ.

Такимъ образомъ, благодаря удачному стеченію обстоятельствъ и могуществу кантовской мысли, въ Германіи непосредственно къ Канту примкнуло одно изъ самыхъ живыхъ и быстрыхъ философскихъ движеній, которыя когда-либо видѣла исторія. Великое разнообразіе разработанныхъ въ его ученіи принциповъ давало просторъ не меньшему разнообразію философскихъ системъ, быстро одна за другой развившихся изъ его системы. Вслѣдствіе этого и предметомъ исторіи послѣ-кантовской философіи должно прежде всего стать развитіе тѣхъ системъ, чрезъ посредство которыхъ кантовская философія довела всѣ свои принципы до самостоятельной формы. Время это доходитъ до 30-хъ годовъ XIX столѣтія. Послѣ него въ Германіи наступаетъ то разслабленіе, которое обыкновенно слѣдуетъ за наиболѣе продуктивными періодами; и исторія должна уже обратить свой взоръ на движенія мысли за предѣлами Германіи, чтобы видѣть, какъ другія націи тѣмъ временемъ постепенно присоединяются къ философскому движенію отчасти чрезъ оригинальныя произведенія, отчасти же и главнымъ образомъ подъ вліяніемъ

Канта и другихъ нѣмецкихъ мыслителей, и какъ онѣ до самаго послѣдняго времени съ возрастающимъ интересомъ и возрастающимъ успѣхомъ принимаютъ въ немъ участіе.

Наконецъ, болѣе молодое движеніе, снова возникшее также въ Германіи около середины XIX столѣтія и указывающее отчасти на обратныя вліянія, идущія изъ Англіи и Франціи, требуетъ изложенія новѣйшей нѣмецкой философіи, въ которой исторія сама собой стремится къ критическому разсмотрѣнію настоящаго. Такимъ образомъ, исторія, послѣ-кантовской философіи будетъ изложена въ четырехъ главахъ. Первая касается систематическаго развитія нѣмецкой философіи послѣ Канта; вторая—французской, третья—англійской философіи XIX столѣтія. Глава четвертая будетъ посвящена изложенію новѣйшей философіи въ Германіи.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Систематическое развитіе нѣмецкой философіи послѣ Канта.

Развитіе нѣмецкой философіи послѣ Канта обозначаетъ собою мѣсто наибольшаго скопленія самыхъ блестящихъ свѣтилъ на звѣздномъ небѣ исторіи философіи. Никогда еще звѣзды первой величины не тѣснились такъ близко другъ къ другу, какъ здѣсь, и нигдѣ не окружало ихъ такое множество болѣе скромныхъ свѣтящихся вмѣстѣ съ ними сотоварищей. Правда, въ исторіи встрѣчаются нѣкоторыя эпохи, когда проявлялся подобный же интенсивный интересъ всей націи къ философскому прогрессу. Греческая образованность во времена Сократа и французская умственная жизнь въ срединѣ XVIII столѣтія обнаруживаютъ такой же общенаціональный интересъ къ философіи, какъ и нѣмецкое движеніе послѣ Канта. Но даже и аттическая философія не порождала свои великія системы такъ близко другъ къ другу, въ такой непосредственной послѣдовательности одной за другой, какъ это мы видимъ въ Германіи втеченіе промежутка времени немногимъ большаго, чѣмъ три десятилѣтія. Именно это обстоятельство и показываетъ, что нѣмецкая философія растетъ вмѣстѣ съ столь долго подавленнымъ приливомъ нѣмецкаго умственнаго движенія и составляетъ его существенную часть. Общенаціональное образованіе очень скоро ухватилось за кантовскую философію съ ея неисчерпаемымъ богатствомъ идей, съ методами, плодотворно разработанными во всѣхъ направленіяхъ, какъ за могучее средство для переработки и очищенія того литературнаго матерьяла, который въ это время далъ нѣмецкому духу и новое содержаніе, и новыя задачи. Критическая философія пришлась во время второго, болѣе зрѣлаго Возрожденія, пережитаго Германіей, назначеніемъ котораго было закончить прекращенный на полу-пути процессъ перваго. Это было то время, когда нѣмецкое искусство и поэзія снова поступили на выучку къ древнимъ, когда и науки съ просвѣщеннымъ и болѣе полнымъ пониманіемъ снова обратились къ вѣчнымъ источникамъ человѣческой культуры, протекающимъ въ Элладѣ. Это было то время, когда нѣмецкій духъ началъ преодолѣвать воздѣйствія на него обѣихъ западныхъ націй, которыя первыя вновь пробудили его отъ глубокаго сна, и сталъ чувствовать себя самостоятельнымъ. Однимъ словомъ, это было время, когда нѣмецкій духъ готовился къ тому, чтобы въ своей всесторонней сущности подвести итогъ двумъ великимъ культурнымъ періодамъ и тѣмъ

самымъ закончить движеніе, начавшееся во время Возрожденія. Если разсматривать кантовскую философію, какъ зрѣлый результатъ всѣхъ философскихъ движеній, начало которыхъ мы прослѣдили въ разсѣянныхъ зачаткахъ современнаго мышленія, то становится понятнымъ, почему именно эта философія какъ разъ и была приспособлена къ тому, чтобы образовать философское зерно, которое въ своемъ ростѣ смогло ассимилировать все богатство идей этого второго Возрожденія и выросло въ такое дерево, подъ тѣнью котораго должно было жить цѣлое столѣтіе.

Здѣсь мы не можемъ подробно выяснить, какъ точно такой же процессъ совершался въ это время и въ германской поэзіи, какъ и здѣсь современныя идеи и формы сплавлялись въ конгеніальное возобновленіе классическаго духа, какъ и здѣсь явилась великая господствующая надъ всѣми личность, въ рукахъ которой сосредоточились всѣ нити этого движенія. Параллельная дѣятельность Канта и Гёте наложила въ этомъ направленіи характерный отпечатокъ на все это ни съ чѣмъ несравнимое время. Оба они являются тѣми царственными умами, вокругъ которыхъ группируются всѣ остальные, одни ближе къ одному, другіе— къ другому. Они два полюса, вокругъ которыхъ совершалось все умственное движеніе. Ихъ сродство, а еще болѣе ихъ противоположность являются побуждающимъ моментомъ для послѣдующаго движенія.

Оттого этотъ расцвѣтъ нѣмецкой культурной жизни и выдѣляется въ ряду всѣхъ другихъ историческихъ эпохъ такой тѣсной общностью философскаго и поэтическаго движеній, какая ранѣе никогда не наблюдалась. Никогда еще поэты не были настроены болѣе философски, никогда философы не находились подъ такимъ непосредственнымъ вліяніемъ поэзіи. Никогда національная образованность не носила еще такого равномѣрно философскаго и поэтическаго характера, какъ въ это время. Внѣшнимъ поводомъ къ этому было то, что обѣ онѣ, философія и поэзія, и только онѣ обѣ, составляли основную почву національности. Внутренняя же причина лежала въ томъ, что философы въ силу своей собственной потребности искали и должны были искать соприкосновенія съ жизнью искусства. Послѣднимъ синтезомъ критической философіи являлось понятіе художественнаго генія. Въ этомъ заключалась необходимая связь между идеями философіи и поэзіи, которая должна была притягивать ихъ другъ къ другу и въ концѣ концовъ повести къ попыткѣ полнаго слiянія.

Сюда присоединилось еще особенное внѣшнее обстоятельство, въ силу котораго необходимое съ точки зрѣнія умственнаго родства въ самое короткое время стало совершившимся фактомъ. Вслѣдствіе множества личныхъ отношеній университетъ въ Іенѣ съ середины девяностыхъ годовъ XVIII в. сдѣлался „второй родиной“ критической философіи. Этимъ самымъ мысль Канта изъ уединенія ея создателя была вовлечена въ оживленное движеніе, носившее по преимуществу поэтическій характеръ. Громадная заслуга Карла-Августа Саксенъ-Веймарскаго въ

томъ, что онъ настолько объединилъ между собою носителей какъ фило-софскаго, такъ и поэтическаго развитія, что они, находясь въ постоян-номъ личномъ общеніи, могли осуществить это великое сліяніе идей Іена и Веймаръ въ нѣсколько лѣтъ стали больше чѣмъ на десятилѣті главными городами умственной жизни Германіи. Среди политически раз-розненной націи они являлись тѣмъ средоточіемъ, къ которому стреми-лось все, что хотѣло войти въ кругъ образованности того времени и содѣйствовать ея дальнѣйшему развитію. Здѣсь происходило взаимодѣй-ствіе и быстрое общее развитіе умовъ, подобно тому, какъ это имѣл мѣсто въ Парижѣ въ серединѣ XVIII в., только съ той разницей, чт содержаніе этого развитія, а отсюда и его результаты были здѣсь мног значительнѣе.

Поэтому іенскій университетъ является тѣмъ центромъ, въ кото-ромъ приходится слѣдить за философской стороной этого движенія, по-скольку она можетъ быть отдѣлена отъ поэтической. Здѣсь появляютс одна за другой великія системы нѣмецкой философіи. Онѣ возникают среди университетской жизни; сложившись въ головахъ своихъ творцовъ онѣ немедленно превращаются въ убѣжденія любознательныхъ муже и юношей и распространяются во всѣхъ слояхъ народа, проникая в самое короткое время въ умственную жизнь націи и давая ей ново содержаніе. Въ то самое время, когда расшатывались европейскія госу-дарства и пала германская имперія, поэзія и философія подали друг другу руки, чтобы воздвигнуть мѣднаго змѣя въ видѣ національнаг образованія, въ которомъ будущее должно было найти свое спасені

Но также и для носителей философской мысли дѣятельность пр университетѣ являлась могучимъ побужденіемъ для дальнѣйшаго разви-тія. Они могутъ служить блестящими примѣрами того „docendo discitur (уча учатся), въ которомъ находитъ свое выраженіе академическа жизнь въ Германіи. Вынужденные постоянно все вновь и вновь излагат философскую мысль передъ слушателями, уже пріобщившимися къ выс-шему образованію или стремящимися къ нему, они должны были обра-щать вниманіе на самыя сокровенныя отношенія и изгибы этой мысли въ силу этого постоянно работать надъ преобразованіемъ сперва формы, затѣмъ и содержанія философіи. Въ этой неустанной работѣ послѣдо-вательно получали преобладающее значеніе всѣ многочисленные мотив кантовской философіи и, смотря по своему содержанію, связывались бо-лѣе или менѣе тѣсно съ остальными элементами національнаго образо-ванія. Такимъ образомъ, именно многосторонность и внутренній антаго-низмъ между различными частями кантовскаго ученія, въ связи съ бо-гатствомъ остальнаго образовательнаго матерьяла, и сдѣлали возможным разнообразіе послѣдующей философіи и относительную многочисленност значительныхъ системъ, въ которыя она вылилась.

Основнымъ ядромъ этого развитія являются поэтому системы, воз-никшія въ самой Іенѣ; къ нимъ примыкаетъ все, что появилось внѣ ея отчасти какъ противоположность къ нимъ, и дѣйствительно обладал

плодотворной оригинальностью. Но и здѣсь, также какъ и въ Парижѣ XVIII в., мы имѣемъ дѣло съ общимъ развитіемъ. И здѣсь направленіе, принимаемое отдѣльнымъ мыслителемъ, опредѣляется общей работой. И здѣсь также часто бываетъ затруднительно точно отграничить то, что сдѣлано однимъ, отъ того, что сдѣлано другимъ. И здѣсь при всей личной иниціативѣ отдѣльные труды являются лишь этапами по пути общаго прогресса. Даже руководители движенія сами отчасти подпадаютъ вліянію превращеній, возникающихъ въ атмосферѣ этой образованности въ силу сліянія различныхъ тенденцій; поэтому въ разныхъ пунктахъ этого общаго развитія они выступаютъ передъ нами въ различномъ образѣ.

§ 62. Первыя воздѣйствія критической философіи.

Первое дѣйствіе, оказанное Критикой чистаго разума находилось въ прямомъ соотвѣтствіи, съ одной стороны, съ трудностью предмета изслѣдованій и полной новизной гносеологической точки зрѣнія, съ другой — съ тѣмъ обстоятельствомъ, что система Канта была изложена въ ней лишь наполовину и требовала еще своего дополненія. Въ первые годы эта Критика обратила на себя мало вниманія, а тамъ, гдѣ ее читали, ея не понимали. И если позже прусскій цензоръ разрѣшилъ печатаніе одного религіозно-философскаго разсужденія Канта, мотивируя свое рѣшеніе тѣмъ, что „только глубокомысленные ученые читаютъ сочиненія г-на Канта“, то такими глубокомысленными учеными были не корифеи современной ему популярной философіи. Эти послѣдніе со своими догматическими понятіями или своимъ здравымъ человѣческимъ смысломъ достигли уже предѣла знанія и не имѣли больше никакого органа, чтобы хотя только понять тѣ задачи, надъ разрѣшеніемъ которыхъ бился великій мыслитель. Они находили въ Критикѣ только то, что уже было высказано ими самими или ихъ противниками, и были въ страшномъ негодованіи по поводу того, что все же это произведеніе разрушало ихъ красивыя доказательства бытія Бога и безсмертія души, какъ софистическія или имѣющія лишь пустую видимость. Одни считали Канта за послѣдователя Лейбница, потому что онъ утверждалъ возможность апріорнаго познанія; другіе относили его къ приверженцамъ Локка, такъ какъ онъ ограничивалъ человѣческое знаніе опытомъ; большинство видѣло въ лицѣ его одну изъ многихъ попытокъ сліянія ученій Лейбница и Локка, какія уже встрѣчались въ нѣмецкой философіи. Сути дѣла не понималъ никто изъ нихъ. Но все же многими овладѣло извѣстное непріятное чувство, что въ данномъ случаѣ они имѣютъ дѣло съ чѣмъ то значительнымъ, но только еще никакъ не поддающимся правильному пониманію, и что имъ придется не на животъ, а на смерть бороться противъ этого новаго ученія. Такой человѣкъ, какъ Николаи, даже и позже, когда побѣда была уже рѣшена, могъ еще думать, что онъ покончилъ съ „изначальной“ философіей своими плоскими сатирами, каковы „Geschichte

eines dicken Mannes" (1794) и „Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's" (1798). Но уже Мендельсонъ выпустилъ свои „Morgenstunden" (1795), содержащіе старыя доказательства бытія Божія, съ грустнымъ сознаніемъ, что онъ является уже пережиткомъ по отношенію къ „всеистребляющему Канту".

Во всякомъ случаѣ первое болѣе широкое воздѣйствіе кантовской философіи шло не со стороны Критики чистаго разума, но отъ ея изложеній, сдѣланныхъ другими лицами. Самъ главный трудъ вызвалъ крайне мало отзывовъ; да и тѣ были въ высшей степени незначительны; важнѣйшій изъ нихъ былъ помѣщенъ въ „Göttinger gelehrten Anzeigen". Составленный первоначально Гарве (въ этомъ видѣ онъ позже былъ напечатанъ съ нѣкоторыми дополненіями въ „Allgemeiner deutsche Bibliothek" Николаи) и затѣмъ изъ редакціонныхъ соображеній сокращенный и переработанный Федеромъ, этотъ отзывъ своимъ утвержденіемъ, что Кантъ стоитъ примѣрно рядомъ съ Беркли, обнаружилъ такую полную неспособность автора понять новыя изслѣдованія, что вызвалъ рѣзкую отповѣдь Канта въ „Prolegomena'хъ". Но и цѣль этого произведенія — приблизить критическое ученіе къ общему пониманію—имѣла мало успѣха, и только другъ и сотоварищъ Канта, придворный проповѣдникъ и профессоръ математики Іоганнъ Шульце (1739—1805, пишется также и Шульцъ) можетъ вмѣнить себѣ въ заслугу, что своими „Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft" (1784) онъ пріобрѣлъ друзей для новой философіи. Какъ въ этомъ, такъ и въ другомъ позднѣйшемъ произведеніи „Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft" (2 тома, 1789 и 1792) онъ главнымъ образомъ хотѣлъ доказать, что критическая система не представляется опасной для религіи. Его изложеніе, гораздо болѣе простое, нежели кантовское, завербовало критицизму много послѣдователей. Но еще большее значеніе имѣло то обстоятельство, что оба издателя іенской „Allgemeine Litteraturzeitung" (съ 1785 г.) Шюцъ и Гуфеландъ приняли точку зрѣнія Канта и сдѣлали именно этотъ журналъ органомъ критической философіи. Съ этого началось проникновеніе кантовскаго ученія въ спеціальныя науки. Такъ, черезъ самого Гуфеланда кантовскіе принципы пришли въ соприкосновеніе съ юриспруденціей, а Ребергъ, извѣстный государственный дѣятель и юристъ, выпустилъ позднѣе свою остроумную критику литературы о французской революціи, написанную совершенно въ духѣ критической философіи права и исторіи. Въ болѣе общей философской защитѣ Канта, наряду съ обоими издателями, принималъ участіе особенно Краусъ (1753—1807), кенигсбергскій товарищъ Канта по спеціальности, хотя онъ самъ въ своихъ воззрѣніяхъ больше приближался къ скептицизму. Но рѣшительный толчекъ къ распространенію критической философіи былъ данъ К. Л. Рейнгольдомъ. Его „Briefe über die Kantische Philosophie" (появившіяся въ 1786 и 1787 гг. въ „Deutschem Mercur" Виланда и затѣмъ выпущенныя отдѣльно) сразу привлекли на Канта вниманіе всего обра-

зованнаго міра. Рейнгольдъ достигъ этого тѣмъ, что съ горячимъ воодушевленіемъ, въ краснорѣчивомъ и изящномъ изложеніи представилъ это ученіе въ томъ самомъ видѣ, какъ оно воздѣйствовало на самого творца: какъ новое религіозно-нравственное убѣжденіе, которое съ высшей ясностью мышленія объемлетъ самые цѣнные объекты вѣры. Онъ не только не стремится доказывать безопасность критицизма для религіи, но самый критицизмъ является въ его глазахъ новой религіей. Когда въ 1887 г. Рейнгольдъ получилъ каѳедру въ Іенѣ, и къ нему примкнулъ неутомимый Эргардъ Шмидъ (1761—1812), который и въ печати, и живымъ словомъ содѣйствовалъ распространенію кантіанства, тогда путь былъ окончательно проложенъ, и критическая философія чрезвычайно скоро сдѣлалась предметомъ самаго живого интереса по всей Германіи.

Между тѣмъ появились въ свѣтъ и нравственно-философскія произведенія Канта, а въ 1790 г. вышла Критика способности сужденія. Переворотъ, произведенный великимъ человѣкомъ въ области философскаго мышленія, какъ оказывается, затрагивалъ все новыя и новыя стороны; его ученіе приходило все въ бо̀льшее соприкосновеніе какъ съ общими, такъ и съ частными интересами научной и литературной образованности; все значительнѣе становилось число приверженцевъ, но зато тѣмъ сильнѣе и горячѣе звучалъ протестъ противниковъ. Уже въ 1791 г. движеніе приняло такіе размѣры, что берлинская академія, гдѣ продолжали въ согласіи съ другъ другомъ господствовать вольфовская школа и популярная философія, не могла уже больше его игнорировать и задала на соисканіе преміи вопросъ: „Какіе успѣхи сдѣлала метафизика въ Германіи со времени Лейбница и Вольфа“. Черезъ нѣсколько лѣтъ она увѣнчала сочиненіе одного строгаго вольфіанца, Шваба въ Штутгартѣ, такъ какъ оно рѣшало вопросъ въ такомъ духѣ, что со времени Вольфа метафизика не сдѣлала никакихъ успѣховъ, да и не нуждается въ нихъ. Но еще раньше посыпались возраженія Швабу. О размѣрахъ движенія свидѣтельствуетъ между прочимъ масса брошюръ и университетскихъ диссертацій, занимавшихся кантовскими проблемами, хотя и относившихся къ нимъ отрицательно. Рѣшительнѣе всего выступали представители *популярной философіи*. „Allgemeine deutsche Bibliothek“ открыла долголѣтнюю войну противъ критицизма, употребляя въ качествѣ оружія то серьозныя, то юмористическія статьи; Мейнерсъ въ своемъ „Grundriss der Geschichte der Weltweisheit“ (Lemgo 1786) объявилъ Канта современнымъ софистомъ; Федеръ написалъ тривіальное сочиненіе „Ueber Raum und Causalität, zur Prüfung der Kantischen Philosophie“ (Göttingen 1787), скудныя мысли котораго пережевывались его приверженцами Вейсгауптомъ и Титтелемъ въ сочиненіяхъ и рецензіяхъ; наконецъ, первые два съ цѣлью опроверженія Канта издавали „Philosophische Bibliothek“. Если популярная философія въ своихъ нападкахъ стояла въ большинствѣ случаевъ на точкѣ зрѣнія эмпиризма и находила себѣ поддержку у менѣе значительныхъ эмпириковъ, каковы Зелле, Увріе (Ouvrier) и др., то, съ дру-

гой стороны, *школьный раціонализмъ* упрекалъ Канта въ томъ, что онъ покинулъ Лейбница и Вольфа и примкнулъ отчасти къ Локку, отчасти къ Юму. Здѣсь первое мѣсто принадлежитъ Эбергарду въ Галле, основавшему противъ критицизма одинъ за другимъ два журнала „Philosophisches Magazin" (1789—1792) и „Philosophisches Archiv" (1792—1795). Въ первомъ онъ самъ руководилъ нападеніемъ, которое и встрѣтило отпоръ со стороны Канта въ возраженіи „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" (Königsberg 1790). Во-второмъ главнымъ сотрудникомъ былъ Швабъ; онъ кромѣ этого выпустилъ еще нѣсколько собственныхъ сочиненій, направленныхъ противъ кантовскаго ученія. Въ унисонъ съ ними раздавался и басъ вольфовской ортодоксіи—Флаттъ въ Тюбингенѣ, который наряду съ другими частями критической философіи подвергъ критики главнымъ образомъ кантовское нравственное богословіе (1788). Въ этомъ направленіи особенно ярымъ противникомъ новой философіи выступилъ І. Г. Е. Маасъ въ Галле (1766—1823), выпустившій между прочимъ остроумныя „Briefe über die Antinomie der Vernunft" (1788), а въ послѣдствіи въ многочисленныхъ выдающихся сочиненіяхъ онъ совершенно посвятилъ себя эмпирической психологіи.

Въ то время, какъ сущность нападокъ на Канта со стороны всѣхъ этихъ авторовъ сводилась въ главномъ къ тому, что они указывали, какъ мало Кантъ придерживался твердо установленныхъ положеній, причемъ они пользовались какъ оружіемъ ученіями прежнихъ направленій, болѣе серьозныя возраженія, обнаруживавшія болѣе глубокое пониманіе дѣла, были сдѣланы критицизму со стороны *философіи чувства и вѣры*. Правда, Гаманъ не обнародовалъ по личнымъ мотивамъ ни своей „Recension" (написанной въ 1781 г. и впервые напечатанной лишь въ 1801 г. въ „Beiträgen" Рейнгольда), ни „Metakritik über den Purismum der Vernunft" (1784): но онъ высказалъ въ нихъ прежде всего ту мысль, что Критика чистаго разума дѣлаетъ ошибку, раздѣляя чувствительность и разсудокъ, что оба эти ствола человѣческаго познанія должны засохнуть, если ихъ отдѣлить отъ „общаго корня". Здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, онъ указывалъ на то, что это конкретное единство обнаруживается въ самомъ языкѣ, и что неправильно разрывать ихъ и въ абстракціи. Мысль, что „способности", раздѣляемыя Кантомъ, должны собственно быть сведены къ основному единству, явилась господствующей во многихъ направленіяхъ послѣкантовскаго развитія, но, конечно, совершенно въ другомъ духѣ, чѣмъ это думалъ Гаманъ.

Если Гаманъ молчалъ, то тѣмъ громче и рѣзче говорилъ Гердеръ. Его ожесточилъ помѣщенный въ первомъ выпускѣ журнала „Allgemeine Litteraturzeitung" отзывъ Канта объ его „Ideen"; не говоря уже о личныхъ отношеніяхъ, онъ чувствовалъ, что его принципъ

философіи исторіи равноправенъ съ кантовскимъ. Но, какъ это всегда бываетъ, двѣ точки зрѣнія, которыя собственно должны были бы дополнять другъ друга, видѣли сперва лишь раздѣляющее ихъ противорѣчіе. Гердеръ примѣнилъ къ пониманію исторіи точку зрѣнія естественнаго развитія; Кантъ напиралъ на то, что сужденіе о прогрессѣ историческаго развитія возможно лишь при предположеніи цѣли и плана этого развитія. Во всякомъ случаѣ болѣе глубокое противорѣчіе состояло въ томъ, что лейбниціанецъ Гердеръ не могъ признать той пропасти между природой и нравственной волевой дѣятельностью, которую Кантъ не только допускалъ, но и примѣнялъ къ философіи исторіи. Развиваемый Гердеромъ въ философіи исторіи принципъ, что человѣческая культура и „человѣчество", постепенно совершенствующееся въ ней, должны разсматриваться, какъ законосообразно развившееся заключительное звено жизни природы, находился въ неразрѣшимомъ въ его глазахъ противорѣчіи съ основнымъ ученіемъ Канта. Поэтому недостойное по своей рѣзкости брюжжащее сочиненіе Гердера „Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" (1799) было посвящено развитію мысли Гамана, что всѣ рѣзкія противоположенія кантовскаго ученія: чувствительность и разсудокъ, опытъ и чистыя понятія, содержаніе и формы мышленія, природа и свобода, склонность и долгъ—явныя противоположности, покоящіяся однако на одномъ и томъ же основаніи—невѣрны, и что „физіологія человѣческаго познанія" должна признать ихъ постепенный переходъ одна въ другую и сдѣлать своимъ принципомъ ихъ единство: задача, которая ко времени выхода Метакритики была уже рѣшена другими людьми и совершенно другимъ путемъ. Еще слабѣе оказалось гердеровское опроверженіе эстетики Канта въ сочиненіи „Kalligone" (1800).

Болѣе опредѣленными и мѣткими были возраженія, сдѣланныя Якоби въ сочиненіи „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus" (1787) противъ кантовской теоріи познанія, возраженія, которыя впослѣдствіи въ статьѣ „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen" (1801) и въ „Einleitung in seine sämmtlichen philosophischen Schriften" (1815) онъ распространилъ на весь послѣ-кантовскій идеализмъ. Онъ отчасти провидѣлъ это развитіе. Энергія, съ которой онъ обрушился на самое слабое мѣсто критической теоріи познанія, лучше всего доказываетъ, какъ глубоко заглянулъ онъ въ антагонизмъ различныхъ направленій мысли у Канта: это слабое мѣсто было понятіе вещи въ себѣ. Прежде всего Якоби показываетъ, что Кантъ въ своемъ опредѣленіи чувствительности исходитъ изъ наивной предпосылки существованія вещей въ себѣ, и что позднѣйшее изслѣдованіе не только подвергаетъ сомнѣнію эту предпосылку, но какъ разъ этимъ сомнѣніемъ снова упраздняетъ понятіе чувствительности. Чувствительность—это „способность аффицироваться (возбуждаться) чѣмъ либо, и именно она должна возбуждаться вещами въ себѣ; но вѣдь понятіе „возбужденія чѣмъ-либо" обозначаетъ во всякомъ

случаѣ причинное отношеніе, а трансцендентальная аналитика воспрещаетъ примѣнять какія либо категоріи, слѣдовательно и категорію причинности, къ вещи въ себѣ. Критика чистаго разума учитъ, что весь міръ нашихъ представленій долженъ разсматриваться безъ отношенія къ вещамъ въ себѣ, и въ то же время она начинаетъ съ того, что выводитъ все содержаніе нашего представливанія изъ воздѣйствія именно этихъ вещей. Въ ученіе Канта нельзя вступить безъ предпосылки реализма, а съ этой предпосылкой нельзя въ немъ оставаться. Поэтому трансцендентальный идеализмъ долженъ будетъ имѣть мужество утверждать самый крайній идеализмъ, какой только когда либо былъ утверждаемъ, т. е. долженъ будетъ отбросить понятіе вещи въ себѣ. Это было предвосхищеніемъ ученія Фихте. Но въ такомъ случаѣ весь міръ представленій превращается въ безсмысленный сонъ. Въ двухъ волшебныхъ областяхъ, называемыхъ пространствомъ и временемъ, накопляются отраженія, чрезъ которыя однако ничего не отражается. Кантъ говоритъ объ явленіяхъ и утверждаетъ, что въ нихъ не появляется ничего истинно дѣйствительнаго и дѣйствительно истиннаго. Душа имѣетъ представленія, но не представленія самой себя или другихъ вещей, а представленія того, что не есть ни она сама, ни другія вещи. Кантовскій разумъ воспринимаетъ только самого себя, какъ глазъ, который видѣлъ бы, или ухо, которое слышало бы только самого себя. Познавательная способность витаетъ между проблематическихъ X субъекта и не менѣе проблематическихъ X объекта. Чувствительность не имѣетъ ничего передъ собой, разсудокъ не имѣетъ ничего за собой. Такъ неутомимо подбираетъ Якоби остроумныя антитезы для оттѣненія противорѣчій этого „положительнаго незнанія".

Эти возраженія, хотя и не прошли безслѣдно для будущаго развитія, но не остановили на первое время побѣдоноснаго шествія кантовской философіи. Разъ проложивъ себѣ дорогу, она неотразимо овладѣвала молодымъ поколѣніемъ и въ послѣднемъ десятилѣтіи XVIII в. мало-по-малу завоевала почти всѣ нѣмецкія каѳедры, такъ что въ каждомъ университетѣ имѣла своихъ усердныхъ представителей. Послѣдователи этой *кантовской школы*, имена которыхъ сохранились въ учебникахъ, конечно въ большинствѣ случаевъ не были способны слѣдовать за учителемъ въ самую сокровенную глубь его мыслей, что они скоро и доказали, когда толпами перешли на сторону Рейнгольда, придавшаго кантовскому ученію болѣе грубую и популярную форму. Но все же ихъ преподавательская дѣятельность способствовала тому, что принципы новой философіи постепенно проникли въ общее сознаніе; не въ меньшей мѣрѣ этому содѣйствовала и „работа ломовиковъ," (Kärrnerarbeit) состоящая въ ихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ, въ которыхъ они излагали, объясняли и защищали Канта, а также и журналы, основанные съ такими же цѣлями въ противовѣсъ антикантовскимъ, напр. „Neues philosophische Magazin zur Erläuterung des Kantischen Systems", издаваемый въ 1789—1791 гг. Абихтомъ и Борномъ, переводчикомъ

„Критики“ на латинскій языкъ, или редактируемые Якобомъ „Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes“ (1795—97). Этимъ путемъ ученія Канта проникли и въ спеціальныя науки. Относительно менѣе всего было затронуто кантовскимъ ученіемъ естествознаніе, потому что всѣ движенія, обнаруживавшіяся именно по отношенію къ динамическому пониманію природы очень скоро перешли въ натурфилософію Шеллинга (см. § 64). Больше значенія имѣло ученіе Канта для *юриспруденціи* и пониманія общаго хода исторіи. Кромѣ Гуфеланда и Реберга здѣсь слѣдуетъ упомянуть Шмальца, Полица, Цахарію (Zachariae), особенно же знаменитаго криминалиста и теоретика уголовнаго права Ансельма фонъ Фейербаха: они внесли мысли кантовской философіи права въ обсужденіе юридическихъ проблемъ. Въ *исторической наукѣ* учениками Канта могутъ считаться К. ф. Ротекъ, а въ широкомъ смыслѣ также и Шлоссеръ, этотъ знаменитый историкъ 18-го столѣтія. Но всего глубже испытала на себѣ вліяніе критической философіи *протестантское богословіе*. Конечно, противъ философіи религіи Канта сначала довольно таки ожесточенно возстали какъ ортодоксальный супранатурализмъ, такъ и раціонализмъ Просвѣщенія: первому не нравилось нравственное толкованіе, второму—умозрительное признаніе положительныхъ ученій христіанства. Но оба, замкнувшись въ своемъ догматизмѣ, не давали никакихъ новыхъ мыслей; и чѣмъ болѣе подпадало вліянію Канта философское образованіе, получаемое богословами въ университетахъ, тѣмъ обширнѣе становилась область, въ которой оба противника при своемъ все продолжающемся спорѣ примѣняли оружіе, заимствованное изъ критическаго арсенала. Срединное положеніе, занимаемое Кантомъ, дѣлало возможнымъ, какъ это было и съ двойнымъ ученіемъ Вольфа, что въ рамкахъ его философскихъ основныхъ ученій нашли себѣ мѣсто всѣ богословскія направленія. Такіе люди, какъ Зюскиндъ (Süskind), Аммонъ, Тифтрункъ (Tieftrunk), легко могли связать отрицательные результаты Критики разума съ ученіемъ объ откровеніи и придавали „нравственному доказательству“ все болѣе и болѣе догматическую форму, которая, конечно, тѣмъ самымъ рѣшительно уклонялась отъ кантовскаго духа. Съ другой стороны, раціоналистамъ, каковы Рöръ, Гезеній, Паулусъ, стоило только немного больше выдвинуть впередъ „разумность“, считаемую Кантомъ вездѣ необходимой для вѣры, и его протестъ противъ „статутарнаго“ элемента положительныхъ религій, чтобы найти для своего теоретическаго убѣжденія и отрицательнаго отношенія къ догматамъ новое, повидимому, болѣе глубокое обоснованіе. Болѣе медленнымъ, по существу дѣла также и менѣе прочнымъ, было вліяніе Канта на *католическое богословіе*; оно отчасти игнорировало его ученіе, отчасти отвергало его à limine. Правда, позднѣе Гермесъ (1775 до 1831) сдѣлалъ попытку реформировать раціональную часть *католическаго богословія*, воспользовавшись въ сильной степени кантовской теоріей познанія и именно ученіемъ о практическихъ постулатахъ, для чего и написалъ первый томъ своего „Einleitung in die christkatholische

Theologie“ (1819). Но хотя онъ и образовалъ сперва замѣтную школу, его переработка кантовскаго ученія не имѣла такого значенія, чтобы изъ этого могло выйти какое либо философское движеніе, достойное упоминанія; съ другой стороны, запрещеніе, наложенное церковной цензурой вскорѣ послѣ его смерти, было достаточно, чтобы эта попытка не получила широкаго распространенія и внутри своей собственной области.

Если такимъ образомъ критицизмъ, по крайней мѣрѣ отчасти, проникалъ въ спеціальныя науки, то и въ философской области онъ смѣшивался болѣе или менѣе удачно съ существующими старѣйшими ученіями. Вѣдь приверженцы Канта большею частью являлись представителями какой либо прежней системы, и старались при своихъ новыхъ убѣжденіяхъ удержать сколько только возможно изъ стараго. Оттого то пограничная черта между кантіанцами и *полукантіанцами* такъ текуча и такъ трудно опредѣлима. Но послѣдніе не произвели ничего значительнаго и плодотворнаго; въ концѣ концовъ всѣ были унесены тѣмъ великимъ движеніемъ, въ которомъ критическая философія ассимилировала весь общій образовательный матеріалъ націи. Носителями этого движеніе является цѣлый рядъ людей, разрабатывавшихъ въ Іенѣ кантовское ученіе. Во главѣ ихъ стоитъ человѣкъ, завербовавшій большинство учениковъ для новой системы далеко за предѣлами академическаго круга дѣйствія.

Карлъ Леонардъ Рейнгольдъ родился въ Вѣнѣ въ 1758 г., и получилъ воспитаніе въ одномъ іезуитскомъ монастырѣ; послѣ упраздненія ордена при Климентѣ XIV Рейнгольдъ вступилъ въ коллегію барнабитовъ, гдѣ вслѣдствіе выдающагося дарованія сдѣлался скоро учителемъ философіи. Но онъ слишкомъ впиталъ въ себя вѣянія духа времени императора Іосифа, чтобы долго оставаться въ подобномъ положеніи: въ 1783 году онъ убѣжалъ изъ коллегіи и нашелъ убѣжище у Виланда, которому былъ рекомендованъ. Позже Рейнгольдъ сталъ зятемъ Виланда и получилъ, благодаря его вліянію, профессуру въ Іенѣ, послѣ того какъ обнародовалъ свои „Briefe über die Kantische Philosophie“. Здѣсь онъ началъ собою рядъ блестящихъ учителей, которые проповѣдовали съ каѳедры критическое ученіе и способствовали его дальнѣйшему развитію. Въ 1794 году Рейнгольдъ перебрался изъ Іены въ Киль, гдѣ прожилъ до самой смерти въ 1823 году, постепенно утрачивая философское вліяніе. Рейнгольдъ не былъ творцомъ въ философіи: это была натура крайне впечатлительная и столь же несамостоятельная. Онъ послѣдовательно пережилъ точки зрѣнія Канта, Фихте, Шеллинга и Якоби, и, въ концѣ концовъ, нашелъ себѣ удовлетвореніе въ ученіи Бардили и даже въ этимологической игрѣ своего друга Торильда. Значеніе Рейнгольда основано на дѣятельности въ Іенѣ: но это значеніе не ограничивается тѣмъ, что, обладая блестящимъ ораторскимъ талантомъ, онъ далъ могучій толчекъ къ признанію критической философіи. Ничуть не меньшее значеніе имѣетъ его попытка дать новое обоснованіе кантовскому уче-

нію; правда, эта попытка ни въ какомъ случаѣ не свидѣтельствуетъ въ пользу правильной оцѣнки Рейнгольдомъ сокровенной сущности ученія; но благодаря своей точной формулировкѣ—какъ въ положительномъ, такъ и отрицательномъ направленіи—она дала первое побужденіе къ дальнѣйшему развитію этого ученія.

Замѣчательно, что хотя самъ Рейнгольдъ и сталъ приверженцемъ кантовскаго ученія какъ разъ изъ за его нравственно-религіозной стороны, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ „Письма", но въ то же время онъ не имѣлъ ровно никакого представленія объ истинной связи между критической моралью и критической теоріей познанія. Напротивъ, онъ предполагалъ возможнымъ разработывать основныя положенія кантовской философіи чисто теоретическимъ образомъ, и въ силу этого поставилъ ученіе о вещи въ себѣ въ такое ложное и очевидно противорѣчивое положеніе, что оно сдѣлалось главнымъ пунктомъ для нападенія противниковъ Канта и главной проблемой приверженцевъ кантовскаго ученія. Очевидно, что близкое знакомство съ прежней философіей привело его обратно къ теоретическому раціонализму, причемъ онъ и не подозрѣвалъ всего значенія этого; оно же побудило его поставить кантовской критикѣ во всемъ ея цѣломъ новое и очень богатое послѣдствіями требованіе. Кантъ изслѣдовалъ различныя функціи человѣческаго разума, установилъ для каждой изъ нихъ ея условія и указалъ каждой границы примѣненія. Почему же всѣ эти, по мнѣнію Рейнгольда, неопровержимыя изслѣдованія не встрѣтили всеобщаго признанія? Почему они не удовлетворили потребности философіи освободиться, наконецъ, отъ разнообразія личныхъ мнѣній, чтобы разработка ея велась на почвѣ общей научной работы, чтобы изъ многихъ философій получилась *одна* философія, философія, не прикрѣпляемая къ какому нибудь имени? Причины этого лежатъ въ томъ, что кантовской философіи не хватаетъ ясно выраженнаго центральнаго принципа, который бы, въ качествѣ послѣдняго и высшаго, лежалъ въ основаніи всѣхъ частныхъ изслѣдованій. Рейнгольдъ увѣренъ, что такой принципъ существуетъ, что Кантъ только не далъ его научной формулировки; отсюда задача основной философіи, Philosophia prima, или *элементарной философіи* состоитъ въ томъ, чтобы поставить этотъ принципъ выше всякихъ сомнѣній и показать, какъ изъ него съ необходимостью вытекаютъ всѣ ученія критической философіи. Такимъ образомъ, Рейнгольдъ возобновляетъ по отношенію къ нѣмецкой философіи декартовское требованіе *универсальнаго принципа* для всѣхъ философскихъ знаній; этимъ требованіемъ онъ кладетъ начало универсалистической тенденціи, которая послѣ него все сильнѣе и сильнѣе обнаруживалась въ нѣмецкой философіи. Суть вопроса состоитъ въ томъ, чтобы вывести изъ одного центра то, что Кантъ нашелъ посредствомъ своего индуктивнаго анализа, отправляясь отъ периферіи. А это возможно только въ томъ случаѣ, если мы предположимъ существованіе центральной функціи всѣхъ дѣятельностей разума, существенные признаки которой должны снова оказаться во всѣхъ част-

ныхъ функціяхъ. Рейнгольдъ считаетъ такой функціей *дѣятельность представливанія* и не замѣчаетъ, что этимъ самымъ онъ отказывается отъ кантовскаго примата практическаго разума надъ теоретическимъ и возвращается къ психологическому принципу догматическаго раціонализма. Двумя наиболѣе значительными произведеніями его являются: „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1789) и „das Fundament des philosophischen Wissens" (1791); важныя дополненія содержатъ и „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie" (1790). Въ главномъ мысль Рейнгольда состоитъ въ слѣдующемъ: требуемый имъ основной принципъ по самому понятію своему недоказуемъ, но долженъ обладать непосредственной очевидностью; поэтому онъ можетъ содержать въ себѣ только „фактъ", но общій и необходимый фактъ, абсолютный фактъ всякой дѣятельности разума, и въ силу этого онъ вполнѣ опредѣленъ въ самомъ себѣ. Этотъ „фактъ" есть *сознаніе,* какъ „способность" всякой дѣятельности представливанія вообще. Всякое представленіе содержитъ въ себѣ сознаніе субъекта, который его имѣетъ, и сознаніе объекта, къ которому оно относится, и отъ того и отъ другого дѣятельность представливанія, какъ таковая, отличается. Поэтому основной принципъ, обусловливающій собою всѣ положенія критической философіи, состоитъ въ слѣдующемъ: въ сознаніи представленіе отличается субъектомъ отъ субъекта и отъ объекта и относится имъ къ нимъ обоимъ. Рейнгольдъ касается здѣсь дѣйствительно послѣдняго факта всякаго психологическаго анализа, процесса представливанія, этого таинственнаго сліянія содержанія представленія съ полаганіемъ бытія. Но онъ пользуется этимъ анализомъ только для того, чтобы вывести въ качествѣ дѣйствительной, самой по себѣ очевидной истины, взглядъ наивнаго реализма о дѣятельности представливанія, какъ висящей между субъектомъ и объектомъ, слѣдовательно— выводитъ какъ разъ то, что для теоретической критики Канта представлялось проблемой изъ проблемъ.

Исходя изъ этого принципа, конечно, очень легко обосновать кантовское противоположеніе формы и содержанія мышленія. Если въ представленіи должно быть нѣчто, относящееся къ субъекту, и нѣчто, относящееся къ объекту, то ясно, что содержаніе происходитъ отъ объекта, а форма дается субъектомъ. При этомъ, естественно, содержаніе является даннымъ, а форма представляется выведенной изъ сущности духа. Отсюда и кантовское противоположеніе чувствительности и разсудка въ связи съ противоположеніемъ пассивной воспріимчивости и самодѣятельности является самымъ естественнымъ дѣломъ въ свѣтѣ. Чтобы объяснить наши представленія, мы должны принять, что содержаніе ихъ возникаетъ въ силу воздѣйствія вещей на нашу чувствительность, и что изъ себя мы прибавляемъ форму. Но воздѣйствія вещей на насъ не суть еще сами вещи; поэтому „вещи въ себѣ" могутъ быть мыслимы, должны быть мыслимы, но сами не могутъ быть познаны. Ясно, что, принимая этотъ принципъ, Рейнгольдъ

возвращается обратно отъ кантовскаго къ локковскому феноменализму, хотя онъ и стоитъ совершенно на сторонѣ Канта въ ученіи о пространствѣ и времени (или первичныхъ качествъ). Поэтому безполезно слѣдить за тѣмъ, какъ Рейнгольдъ пытался систематически вывести изъ этого выставленнаго принципа отдѣльныя части кантовскаго ученія. Его родство съ докантовской философіей видно еще и изъ того, что онъ обосновывалъ на этихъ теоретическихъ опредѣленіяхъ практическія, а кантовскую противоположность между чувственными и разумными влеченіями обозначалъ, какъ противоположность между „матеріальнымъ влеченіемъ“ и „формальнымъ влеченіемъ“, откуда вытекали какъ автономія разума, слѣдующаго своимъ собственнымъ формальнымъ законамъ, такъ и гетерономія всякаго хотѣнія, относящагося къ какому нибудь чувственному объекту. Кантовское ученіе въ переработкѣ Рейнгольда стало по видимости много проще и прозрачнѣе, но вмѣстѣ съ трудностями оно утратило и много своей глубины. Во всякомъ случаѣ Рейнгольдъ явился послѣдователемъ кантовскаго практическаго воззрѣнія въ томъ смыслѣ, что основанный на этомъ воззрѣніи дуализмъ въ самой рѣзкой формѣ сдѣлался принципомъ и теоретической философіи; но онъ надѣялся упрочить этотъ теоретическій дуализмъ на теоретическихъ основаніяхъ и въ силу этого связалъ кантовскій феноменализмъ съ міровоззрѣніемъ наивнаго реализма. Такимъ образомъ онъ превратилъ кантовское ученіе какъ разъ въ такое страшилище, какимъ Якоби изображалъ критическій идеализмъ. У него, дѣйствительно, міръ явленій необъяснимымъ образомъ находится между непознаваемымъ X вещи въ себѣ и столь же непознаваемымъ X субъекта.

При такой формулировкѣ критической философіи стали въ извѣстной степени болѣе явными противоположности въ направленіяхъ кантовскаго мышленія и противорѣчія, содержащіяся въ „Критикѣ чистаго разума“, разсматриваемой какъ самостоятельное цѣлое; поэтому противъ нея то и было направлено главное нападеніе со стороны скептицизма. Въ то время, какъ одни скептики, напр., Тидеманъ въ 1784 г. въ «Hessischen Beiträgen zur Gelehrsamkeit» съ радостью привѣтствовали уничтоженіе раціоналистической метафизики, но упрекали Канта, что онъ недостаточно скептически отнесся къ апріорному разумному познанію, Г о т т л о б ъ Э р н с т ъ Ш у л ь ц е (1781—1833, сперва доцентъ въ Виттенбергѣ, затѣмъ профессоръ въ Гельмштедтѣ, съ 1810 г. въ Гёттингенѣ) обрушился въ своемъ „Энесидемѣ“ (анонимно въ 1792 г.) съ уничтожающей критикой на рейнгольдовскую элементарную философію. Блестящее остроуміе, какимъ отличается это имѣвшее большое вліяніе произведеніе, онъ позже обнаружилъ еще разъ въ своей болѣе общей «Kritik der theoretischen Philosophie» (2 тома, Hamburg 1801); но впослѣдствіи онъ примкнулъ къ ученію Якоби и эмпирической психологіи. Въ своемъ главномъ произведеніи онъ старается показать, что и критическое направленіе, которое смотритъ свы-

сока на раціонализмъ, прибѣгаетъ само къ цѣлому ряду догматическихъ предпосылокъ, не принимая во вниманіе неопровергнутыхъ возраженій скептиковъ, въ особенности Юма. „Принципъ сознанія“ устанавливаетъ для возможности представленій мнимыя условія на основаніи того положенія, что то, чего нельзя мыслить иначе, и есть таково, какъ оно должно мыслиться. Рейнгольдовская теорія способности представливанія предполагаетъ одну общую способность для всѣхъ дѣятельностей представливанія. Но эта способность можетъ быть предположена, и ея существованіе можетъ быть обосновано только тѣмъ, что эта теорія для однородныхъ функцій представливанія гипостазируетъ понятіе силы, порождающей всѣ эти функціи, причемъ сама эта сила можетъ быть опредѣлена лишь на основаніи вытекающихъ изъ нея дѣйствій. Сама способность представливанія не является фактомъ. Слѣдовательно, ученіе о ней при помощи понятія причинности дѣлаетъ заключеніе относительно того, что лежитъ за предѣлами опыта. Но такое заключеніе не представляетъ никакой цѣнности, даже если-бы мы и имѣли на него право: потому что нѣтъ никакого увеличенія или расширенія знанія и умозрѣнія, а есть лишь простой формальный постулатъ, когда мы за причину извѣстнаго числа сходныхъ дѣятельностей принимаемъ силу, которую, въ свою очередь, можемъ опредѣлить лишь посредствомъ этихъ дѣятельностей, т.-е. ея родовыхъ признаковъ. Это только переведеніе ассерторическаго въ проблематическое. Особенно примѣнимо это — цѣнное, впослѣдствіи принципіально развитое Гербартомъ умозрѣніе Шульце — ко всѣмъ „способностямъ“, которыми эмпирическая психологія того времени надѣляла душу: всѣ онѣ лишь родовыя понятія, получающія метафизическую цѣнность при помощи ничего незначущаго прибавленія къ нимъ признака силы.

Но это возраженіе попадаетъ и въ „Критику чистаго разума“. Вѣдь и она объявляетъ, что хочетъ изслѣдовать лишь условія опыта, а находитъ эти условія, какъ изображаетъ Энесидемъ, не внутри, а внѣ опыта. И она также, какъ и Рейнгольдъ, устанавливаетъ, что условіемъ чувственныхъ ощущеній является воздѣйствіе вещи въ себѣ. И она также устанавливаетъ въ чистыхъ формахъ дѣятельности разума общія „способности“, которыя должны лежать въ основѣ опыта. Разумъ въ кантовской „Критикѣ“ самъ является вещью въ себѣ, и однако эта критика хочетъ имѣть самое точное познаніе какъ разъ объ этой вещи въ себѣ. Критика чистаго разума утверждаетъ, что не только способности разума, но и вещи въ себѣ должны быть признаны условіями, т.-е. причинами, и именно внѣ опыта лежащими причинами, всякаго опыта, и это она утверждаетъ одновременно со своимъ главнымъ положеніемъ, что при помощи категорій, значитъ и категоріи причинности, нельзя дѣлать какихъ либо заключеній относительно того, что лежитъ за предѣлами опыта. Эти возраженія по поводу ученія о вещи въ себѣ и ея отношенія къ кантовской теоріи чувствительности были [illegible] отчасти вольфіанцами, напр., Швабомъ въ „Magazin'ѣ“,

Эбергарда и Флаттомъ въ «Tübinger Anzeigen». Но въ Энесидемѣ-Шульце они выступаютъ сомкнутой непобѣдимой фалангой, въ чемъ и состоитъ значеніе этого произведенія, тотчасъ же признанное Фихте. Въ немъ выступаетъ наружу тайный антагонизмъ, существующій между трансцендентальной эстетикой и трансцендентальной аналитикой, исторически объясняющійся тѣмъ обстоятельствомъ, что первая набросана и отчасти разработана еще съ точки зрѣнія диссертаціи 1770 г., тогда какъ аналитика опредѣляется уже критическимъ ученіемъ о синтезѣ. Въ кантовской теоріи познанія, какъ она обрисовывается въ различныхъ частяхъ Критики чистаго разума, дѣйствительно самымъ вопіющимъ изъ всѣхъ противорѣчій является то, что Кантъ ищетъ причину опыта въ вещахъ въ себѣ и трансцендентальныхъ способностяхъ. Если Критика чистаго разума должна анализировать и доказывать условія опыта, т.-е. то, что „предшествуетъ“ возможности опыта, то она ставитъ себѣ задачу, рѣшеніе которой сама объявляетъ невозможнымъ. Но если бы въ этомъ и не было противорѣчія, то все же это была бы совершенно безполезная теорія, потому что выведеніе познаваемаго изъ непознаваемаго ни въ какомъ случаѣ не дѣлаетъ перваго болѣе понятнымъ. Именно трактованіе Кантомъ и Рейнгольдомъ понятія причинности и ихъ противорѣчивое примѣненіе этой категоріи показываетъ, что они нисколько не преодолѣли скепсиса Юма, напротивъ онъ продолжалъ сохранять полную силу.

Относительно всѣхъ этихъ движеній надо особенно принять во вниманіе, что они имѣли въ виду исключительно только „Критику чистаго разума“, и что ни одинъ изъ этихъ писателей даже приблизительно не понималъ высшей и послѣдней связи между всѣми кантовскими критиками. Именно поэтому и вышло, что понятіе вещи въ себѣ, являющееся у Канта связующимъ звеномъ между теоретической и практической философіей, разсматривалось ими исключительно со стороны его теоретическаго значенія и обоснованія, и по справедливости было найдено невыдерживающимъ критики. Слѣдствіемъ этого было, что это понятіе, которое собственно по своему значенію въ кантовской теоріи познанія далеко отступаетъ передъ понятіемъ апріорнаго познанія, при дальнѣйшемъ развитіи выступило впередъ, и что въ кантовской Критикѣ чистаго разума, на самомъ дѣлѣ имѣвшей цѣлью обоснованіе апріорнаго познанія, видѣли вообще лишь ученіе о вещи въ себѣ. Такое превращеніе могло произойти лишь потому, что большинство противниковъ состояло изъ такихъ представителей школьной и популярной философіи, для которыхъ было важнѣе всего отклонить, какъ неимѣющую основанія, кантовскую критику раціональнаго познанія вещей въ себѣ. Такъ какъ ихъ возраженія противъ этого дѣйствовали и на послѣдователей кантовскаго ученія, то у послѣднихъ и должно было возникнуть стремленіе освободить понятіе вещи въ себѣ, ставшее въ рейнгольдовскомъ пониманіи дѣйствительно несостоятельнымъ, отъ явныхъ противорѣчій. Но до тѣхъ поръ, пока при этомъ не умѣли опредѣлить практическую тенденцію

кантовскаго ученія въ ея отношеніи къ теоретической и, подобно противникамъ, разсматривали понятіе вещи въ себѣ со стороны его чисто теоретическаго обоснованія, дѣйствительно требовалось подвергнуть это понятіе существенной переработкѣ, чтобы такимъ образомъ защитить его отъ нападеній. Въ силу этого дальнѣйшее развитіе критической философіи началось ближайшимъ образомъ съ *испаренія понятія вещи въ себѣ.*

Первый шагъ въ этомъ направленіи сдѣлалъ **Саломонъ Маймонъ**, польскій еврей, родившійся въ Литвѣ въ 1757 г. Человѣкъ рѣдкихъ дарованій и желѣзнаго упорства, онъ сумѣлъ выбиться изъ тяжелаго положенія, въ какомъ находился въ юности, и подняться на высоту нѣмецкаго философскаго образованія. Побуждаемый самой глубокой жаждой знанія, онъ вырвался изъ злосчастнаго существованія на своей родинѣ, но ему пришлось еще нѣкоторое время испытывать послѣдніе удары нужды и униженія. И только расположенію Мендельсона обязанъ онъ тѣмъ, что получилъ возможность вести достойное человѣка существованіе, причемъ его умственныя силы развились съ удивительной быстротой при изученіи новой философіи. Но остатки его юношеской безпечности снова увлекли его на путь несчастія и бродяжничества, и только послѣдніе годы жизни, окончившейся въ 1800 г., онъ благодаря покровительству графа Калькрейта провелъ въ такомъ положеніи, что могъ, изучивъ Канта, дать въ своихъ сочиненіяхъ оригинальную переработку критической теоріи познанія и, наряду съ „безграничнымъ уваженіемъ“ Фихте и Шеллинга, заслужить со стороны Канта замѣчаніе, что ни одинъ изъ противниковъ не понялъ его лучше Маймона. Изъ относящихся сюда сочиненій слѣдуетъ отмѣтить: „Versuch über die Transcendentalphilosophie“ (1790), „Ueber die Progressen der Philosophie“ (1793), „Kategorien des Aristoteles“ (1794) и „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens“ (1798).

Съ точки зрѣнія теоретическаго разума, на которой исключительно стоитъ Маймонъ, вещь въ себѣ является абсолютнымъ противорѣчіемъ. Каждый признакъ понятія существуетъ въ качествѣ представленія въ сознаніи, слѣдовательно зависитъ отъ самого сознанія и имѣетъ смыслъ только въ немъ. Поэтому представленіе независимой отъ сознанія, не имѣющей признаковъ (такъ какъ въ этомъ состоитъ непознаваемость) вещи въ себѣ является немыслимымъ и совершенно невозможнымъ. Вещь въ себѣ не только не можетъ быть познана, но не можетъ быть и мыслима. Поэтому для критики познанія существуетъ лишь сознаніе съ его представленіями. Маймонъ первый имѣетъ мужество объявить себя последователемъ того самаго строгаго идеализма, который былъ выставленъ [illegible], какъ необходимое слѣдствіе трансцендентальнаго идеализма. Все [illegible] можетъ быть выведено поэтому лишь изъ сознанія и не [illegible] за его предѣлы. Но заблужденіе, что вещь въ себѣ по крайней мѣрѣ мыслима, существуетъ, и для того, чтобы понять, какъ оно

возникло, лучше всего прослѣдить, какъ его обосновываетъ Рейнгольдъ. Онъ думалъ, что ему необходимо признать вещь въ себѣ, чтобы такимъ путемъ объяснить содержаніе представленій по отношенію къ ихъ формамъ. Это вѣрно въ томъ смыслѣ, что это содержаніе не можетъ быть выведено изъ сознанія. Сознаніе скорѣе находитъ его въ себѣ, какъ не произведенное имъ самимъ, а какъ нѣчто „данное". Но если, однако, объясненіе этого даннаго изъ воздѣйствія вещи въ себѣ является само по себѣ непозволительнымъ, въ виду вышеупомянутаго противорѣчія, то не остается ничего больше, какъ иначе формулировать понятіе содержанія нашихъ представленій. Пытаясь сдѣлать это, Маймонъ вводитъ въ критическую теорію познанія одно изъ существеннѣйшихъ ученій Лейбница, заново и плодотворно переработанное имъ; при этомъ онъ не останавливается передъ тѣмъ, что такимъ путемъ опять рѣшительнымъ образомъ выступаетъ противъ психологическаго признанія принципіальной противоположности между чувствительностью и мышленіемъ, противоположности, которая сослужила такую большую службу въ развитіи Канта. Подобно Лейбницу, Маймонъ обращаетъ вниманіе на то, что „полное" сознаніе мы имѣемъ только о томъ, что порождено сознаніемъ изъ самого себя, а всякій разъ, когда мы находимъ въ нашемъ сознаніи что либо, относительно чего мы не знаемъ, какъ оно возникло, и что, поэтому, мы обозначаемъ какъ данное намъ или полученное нами, то объ этомъ объектѣ мы имѣемъ только неполное сознаніе. Именно эти то „petites perceptions" Лейбница и были плодотворно разработаны Маймономъ для критическаго ученія. Это родство обнаруживается и въ самомъ выраженіи: Маймонъ называетъ данное „дифференціалами сознанія" *). Кантовское противоположеніе пассивной восприимчивости и самодѣятельности является противоположеніемъ полнаго и неполнаго сознанія. Но это послѣднее противоположеніе уже не принципіальнаго характера, а представляетъ лишь различіе въ степени. Въ нашемъ опытѣ можно прослѣдить постоянное уменьшеніе полноты сознанія, начиная съ полнаго сознанія, имѣющаго своимъ содержаніемъ свои собственные чистые формальные законы, и кончая неполнымъ сознаніемъ только даннаго ощущенія. Поэтому идея чего-то только даннаго, идея какого либо содержанія сознанія, не порожденнаго самимъ сознаніемъ, является, по кантовскому принципу, только предѣльнымъ понятіемъ для этого безконечнаго ряда убыванія полноты сознанія. Слѣдовательно данное, содержаніе представленія, является тѣмъ, происхожденіе чего въ сознаніи остается для сознанія неизвѣстнымъ. Это есть нѣчто безсознательно, порожденное въ самомъ сознаніи, и понятіе вещи въ себѣ есть предѣльное понятіе для полнаго сознанія. Въ кантовско-рейнгольдовскомъ пониманіи оно является не неизвѣстнымъ X, но, если оставаться въ предѣлахъ математическихъ формулъ, то вполнѣ мнимой величиной, на подобіе $\sqrt{-1}$; для Маймона же оно — предѣльное понятіе без-

*) Ср. т. I этого сочиненія, стр. 377.

конечнаго ряда, идея рѣшенія неразрѣшимой задачи, ирраціональная величина, на подобіе $\sqrt{2}$. Понятіе вещи въ себѣ обозначаетъ въ концѣ концовъ лишь сознаніе того, что есть граница, гдѣ наше сознаніе уже не можетъ вполнѣ проникнуть въ свое содержаніе. Оно есть *сознаніе ирраціональнаго предѣла раціональнаго познанія*. Такимъ образомъ Маймонъ съ полной послѣдовательностью проводитъ такой взглядъ на понятіе вещи въ себѣ, который является единственно правильнымъ съ точки зрѣнія чисто теоретическаго разума; такой взглядъ былъ свойственenъ и Канту, но не могъ проявиться вполнѣ, такъ какъ для него эта ирраціональная величина теоретическаго разума была въ то же время объектомъ практическаго разума. Только теперь вещь въ себѣ, отбросивъ всякую метафизическую реальность, сдѣлалась настоящимъ и чистымъ предѣльнымъ понятіемъ.

Съ этой точки зрѣнія, естественно, и вопросъ о познаваемости вещей въ себѣ не имѣетъ больше никакого смысла: гносеологическое изслѣдованіе должно лишь примѣнять къ извѣстному кругу представленій критическій принципъ бóльшей или меньшей полноты сознанія. Вѣдь очевидно, что мы всегда должны оставаться при лишь неполномъ познаніи того, о чемъ имѣемъ только неполное сознаніе. Основной критическій принципъ, что мы вполнѣ познаемъ лишь то, что сами производимъ, получаетъ у Маймона новую форму: только объекты полнаго сознанія могутъ быть также и объектами полнаго познанія. Но вѣдь всякое содержаніе опыта есть только объектъ неполнаго сознанія. Слѣдовательно, всякое истинное полное познаніе ограничивается формами сознанія. Такимъ образомъ, имѣются только двѣ науки, обладающія абсолютной очевидностью: математика и трансцендентальная философія; первая — ученіе о формахъ интуиціи, вторая — о формахъ мышленія. Напротивъ того, о „данномъ опытѣ" имѣется всегда лишь неполное познаніе, которое никогда не носитъ характера необходимости и всеобщности, такъ какъ ощущеніе является постоянно объектомъ неполнаго сознанія. Этотъ *критическій скептицизмъ* вводитъ сомнѣніе въ аподиктичности опыта въ трансцендентальный апріоризмъ, и еще болѣе суживаетъ границы необходимаго и общезначущаго познанія. Но это сомнѣніе существенно разнится отъ юмовскаго. Оно простирается не на необходимыя сочетанія между отдѣльными элементами опыта, но утверждаетъ неполноту сознанія уже по отношенію къ единичному фактическому содержанію ощущенія; между тѣмъ эмпиризмъ Юма считалъ чистое голое констатированіе фактовъ самой несомнѣнной функціей нашего познанія. Это различіе эмпиристическаго и критическаго скептицизма зависитъ въ концѣ концовъ отъ того, что для перваго, стоящаго на догматической точкѣ зрѣнія наивнаго реализма, „данность" (Gegebensein) ощущеній не представляетъ ровно никакой проблемы, тогда какъ для критической теоріи познанія эта же „данность" должна была стать самымъ труднымъ изъ всѣхъ вопросовъ, какъ только былъ ясно сознанъ проблематическій характеръ понятія вещи въ себѣ. Кантъ только слегка коснулся этой про-

блемы. Отчасти онъ коснулся ея въ продуктивномъ воображеніи трансцендентальной аналитики, отчасти въ паралогизмахъ, гдѣ намекъ на нее можно видѣть въ томъ, что, по его мнѣнію, соединеніе самодѣятельнаго мышленія съ чувственной воспріимчивостью въ одномъ и томъ же сознаніи является неразрѣшимымъ предѣльнымъ вопросомъ психологіи. Большая заслуга Маймона, что онъ выставилъ эту проблему въ ея чистомъ видѣ противъ скептическихъ нападокъ. Но и его ученіе даетъ намъ только постановку вопроса, но не его рѣшеніе. Способъ, какимъ сознаніе приходитъ къ этимъ функціямъ „неполноты", представляющимся въ дѣятельности ощущеній, остался и для него фактомъ, невыводимымъ дальше изъ природы самого сознанія. Маймонъ достигъ до границы теоретическаго разума; рѣшеніе его проблемы было бы возможно только при томъ условіи, чтобы приматъ практическаго разума былъ понятъ во всемъ своемъ также и гносеологическомъ значеніи и систематически примѣненъ къ рѣшенію общей критической задачи. Въ усмотрѣніи этого и лежитъ великое и рѣшающее значеніе Фихте.

§ 63. Этическій идеализмъ Фихте.

Іоганнъ Готтлибъ Фихте родился въ 1762 г. въ мѣстечкѣ Рамменау въ Оберлаузицѣ; онъ былъ сыномъ ткача и, пользуясь поддержкой барона Мильтица, получилъ образованіе сперва въ школѣ Пфорта, а затѣмъ изучалъ богословіе въ Іенѣ и Лейпцигѣ. По окончаніи образованія ему еще долго пришлось бороться съ нуждой; онъ занималъ въ различныхъ мѣстахъ должность домашняго учителя и только въ Цюрихѣ ему удалось нѣкоторое время прожить спокойно. Въ 1790 г. въ Лейпцигѣ онъ подъ вліяніемъ внѣшняго побужденія сталъ изучать кантовскую философію, быстро освоился съ ней и нашелъ въ ней, именно въ практической части, разрѣшеніе своего тяжелаго сомнѣнія, въ которое онъ впалъ подъ подавляющимъ впечатлѣніемъ детерминизма Спинозы. Фихте скоро настолько овладѣлъ міромъ идей критической философіи и ея методами, что, будучи вскорѣ послѣ этого переведенъ въ Кёнигсбергъ, могъ представить великому учителю свой первый трудъ: „Kritik aller Offenbarung", чѣмъ заслужилъ его полное одобреніе. Кантъ деликатно позаботился о немъ не только въ томъ отношеніи, что доставилъ ему обезпеченное положеніе, но еще и помогъ ему издать это сочиненіе. Совершенно случайно имя автора не было помѣщено на обложкѣ, вслѣдствіе чего всѣ приняли это произведеніе за философію религіи самого Канта, появленія которой ожидали съ крайнимъ нетерпѣніемъ; и когда Кантъ публично объявилъ имя настоящаго автора, то этимъ сразу было положено начало славѣ Фихте. Въ 1793 г. Фихте опять вернулся въ Цюрихъ, вступилъ въ плодотворныя для него сношенія съ Песталоцци и Баггезомъ, обнародовалъ свои „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution" и „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten

Europas“ и прочиталъ избранному кругу слушателей рядъ лекцій о кантовской философіи и ея переработкѣ, уже складывавшейся въ его головѣ. Въ слѣдующемъ году ему была предложена каѳедра въ Іенѣ, освободившаяся съ уходомъ Рейнгольда, и съ этого времени началась его удачная и блестящая академическая дѣятельность; единственно, что омрачало ее и въ концѣ концевъ привело къ самому печальному концу, такъ это скорѣе его собственное упрямство, нежели противодѣйствіе враждебныхъ элементовъ. Характеръ Фихте отличался желѣзной энергіей, но въ тоже время обнаруживалъ ту прямолинейность, которой всегда грозитъ опасность потерпѣть крушеніе отъ законовъ міра въ то самое время, когда она предписываетъ міру свой законъ. Глубокая реформаторская потребность воодушевляла его, въ немъ жилъ духъ пророка. Онъ совершенно серьезно вѣрилъ, что новая философія выставляетъ такой идеалъ убѣжденій, которому суждено преобразовать сверху до низу полный соблазна міръ; онъ былъ преданъ этому идеалу, какъ самъ Кантъ, онъ боролся за него, несмотря ни налѣво, ни направо, и возвѣщалъ евангеліе категорическаго императива, не задаваясь вопросомъ, не погубитъ ли онъ этимъ свое или же чье либо иное существованіе. Это былъ человѣкъ долга въ томъ видѣ, какъ его выставилъ Кантъ, желѣзная воля, только сама дающая себѣ законъ. Но онъ былъ не способенъ мириться съ условіями дѣйствительности, и своимъ упрямствомъ вредилъ не только самому себѣ, но въ большинствѣ случаевъ и тому дѣлу, интересы котораго онъ защищалъ. Обладая прирожденнымъ талантомъ оратора, онъ производилъ могучее вліяніе на учащуюся молодежь и немедленно принялся за преобразованіе студенческой жизни, которая, по его мнѣнію, всецѣло находилась подъ вліяніемъ безпутнаго духа землячествъ. Несмотря на большой успѣхъ, у него скоро возникли конфликты съ церковными властями и студенчествомъ, побудившіе его провести лѣто 1795 г. въ Османштедтѣ. Но всего рѣзче его чуждая міру прямолинейность обнаружилась въ трагическомъ спорѣ объ атеизмѣ. Въ издаваемомъ имъ и Нитгамеромъ „философскомъ журналѣ“ была помѣщена статья его ученика Форберга: „Entwickelung des Begriffs der Religion“, къ которой самъ Фихте прибавилъ разсужденіе „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“. Вслѣдствіе анонимнаго доноса, въ которомъ, можетъ быть, не послѣднюю роль играли его академическіе враги, журналъ за „атеизмъ“ своего содержанія былъ конфискованъ саксонскимъ правительствомъ, и оно же настаивало передъ веймарскимъ правительствомъ на томъ, чтобы противъ Фихте было возбуждено преслѣдованіе. Гёте сдѣлалъ все возможное, чтобы уладить дѣло дипломатическимъ путемъ. Но Фихте уничтожилъ всѣ его добрыя намѣренія; съ одной стороны, въ своемъ „Appellation an das Publicum wegen der Anklage des Atheismus“ и въ поданномъ затѣмъ властямъ „gerichtlichen Verantwortungsschrift“ онъ въ самыхъ рѣзкихъ и ѣдкихъ выраженіяхъ излилъ свое основательное негодованіе по поводу низкихъ подозрѣній, а съ другой—наивно пола-

гаясь на обѣщаніе своихъ сотоварищей уйти вмѣстѣ съ нимъ изъ Іены, если онъ найдетъ это необходимымъ, онъ позволилъ себѣ грозить правительству, что въ случаѣ, если получитъ хотя бы только выговоръ, уйдетъ самъ вмѣстѣ со многими другими профессорами. На это правительство, при всемъ своемъ нежеланіи, могло отвѣтить только выговоромъ, и въ 1799 г. Фихте ушелъ изъ университета — одинъ. Онъ отправился въ Берлинъ, гдѣ въ кружкѣ романтиковъ сблизился съ людьми, имѣвшими большое вліянія на перемѣну его воззрѣній; здѣсь же онъ въ послѣдующихъ годахъ читалъ публичныя лекціи. Въ 1805 г. онъ былъ приглашенъ въ эрлангенскій университетъ, бывшій въ то время прусскимъ, причемъ ему было разрѣшено продолжать зимой свои публичныя лекціи въ Берлинѣ. Но слѣдующій годъ отразился очень печально и на его внѣшней судьбѣ. Когда Пруссія была побѣждена, и Берлинъ очутился въ рукахъ непріятеля, Фихте вынужденъ былъ искать въ Восточной Пруссіи пристанище, гдѣ бы онъ могъ свободно продолжать свою дѣятельность; временно онъ читалъ лекціи въ Кёнигсбергѣ, но въ концѣ концовъ былъ принужденъ бѣжать черезъ Мемель и Копенгагенъ. Но все же онъ вернулся въ Берлинъ и здѣсь, во время господства Наполеона, произнесъ, не подвергаясь преслѣдованію, свои пламенныя „Reden an die deutsche Nation“ (1808), остающіяся живымъ памятникомъ его пылкихъ убѣжденій и занимающія одно изъ первыхъ мѣстъ въ исторіи пробужденія нѣмецкаго національнаго чувства. Отличаясь популярной формой и поразительной реторикой, онѣ являются выраженіемъ того величайшаго факта нѣмецкой исторіи, что германская нація, потерявъ по своей собственной винѣ свое положеніе во внѣшнемъ мірѣ, могла снова обрѣсти его только посредствомъ возрожденія своего образа мыслей и образованія. Правда, когда подъ этимъ впечатлѣніемъ былъ основанъ берлинскій университетъ, то это было сдѣлано не по совершенно невыполнимому плану Фихте, но по плану Шлейермахера. Тѣмъ не менѣе Фихте былъ не только первымъ профессоромъ философіи, но и первымъ выборнымъ ректоромъ новой высшей школы; но вслѣдствіе столкновеній съ товарищами изъ-за академической дисциплины онъ былъ вынужденъ сложить съ себя это званіе. И когда затѣмъ нѣмецкая нація, вновь воспламенившись духомъ и проникнувшись полной серьезностью нравственнаго убѣжденія, поднялась вся, чтобы освободить себя отъ внѣшняго рабства, а Фихте долженъ былъ отказаться отъ мысли встать самому въ ряды бойцовъ, тогда раздалось его могучее слово объ „истинной войнѣ“; самъ же онъ, вмѣстѣ съ женой, посвятилъ себя уходу за ранеными. Въ этомъ самоотверженномъ исполненіи долга нашелъ онъ свою смерть: въ 1814 г. горячка унесла его въ могилу.

Положеніе занятое Фихте по отношенію къ кантовской философіи было таково, что онъ могъ исполнить требованіе Рейнгольда: методически вывести всѣ ея ученія изъ одного принципа. Если все значеніе Рейнгольда исчерпывалось только тѣмъ, что онъ выставилъ эту мысль, то виной въ этомъ былъ его умъ, слишкомъ мало систематическій, чтобы

найти методъ для такого выведенія. У Фихте, напротивъ, вся суть въ методическомъ принципѣ. Постоянныя переработки, которымъ онъ подвергалъ „Наукословіе“, и которыя даже обусловили собой перемѣну въ его философскомъ міровоззрѣніи, все же въ большинствѣ случаевъ не затрагиваютъ сущности метода, примѣняемаго имъ съ 1794 г. какъ въ печатныхъ трудахъ, такъ и при изложеніи предмета съ каѳедры. Если дѣло идетъ о томъ, чтобы вывести, въ качествѣ необходимыхъ формъ одной общей основной дѣятельности, всѣ единичныя функціи разума, проанализированныя Кантомъ на основаніи отдѣльныхъ проблемъ, то Рейнгольдъ, выставивъ центральное положеніе и выведя изъ формальнаго примѣненія его къ различнымъ эмпирическимъ дѣятельностямъ отдѣльныя ученія, далъ только внѣшнее рѣшеніе этой задачи. Фихте же требуетъ усмотрѣнія той внутренней необходимости, съ какой общія функціи разума распадаются именно на эти опредѣленныя, извѣстныя изъ опыта частныя виды функцій. Но само это усмотрѣніе не можетъ быть пріобрѣтено изъ опыта. Оно можетъ осуществиться только тѣмъ путемъ, что мы будемъ изслѣдовать самую дѣятельность разума по отношенію къ ея имманентной необходимости. Но эта необходимость не можетъ быть данной изначала, и въ силу этого происходящей въ послѣдней инстанціи отъ чего либо иного. Разумъ, какъ теоретическій, такъ и практическій, не знаетъ ничего, кромѣ самого себя. Если поэтому кантовская Критика вездѣ останавливалась передъ организаціей человѣческаго родоваго разума, передъ „сознаніемъ вообще“, какъ передъ чѣмъ то послѣднимъ и высшимъ, то философія Фихте ставитъ себѣ задачей постигнуть и эту организацію; но по кантовскому принципу она можетъ быть постигнута только изъ себя самой, а не изъ чего либо другого. Она автономна; она сама, эта организація, должна быть мыслима какъ организмъ, который во всѣхъ своихъ отдѣльныхъ функціяхъ обусловленъ идеей цѣлаго. Если должна быть постигнута связь дѣятельностей разума, то эта связь не должна выводиться посредствомъ естественной необходимости изъ чего либо другого; вѣдь относительно этой естественной необходимости Критика чистаго разума доказала, что она сама есть лишь форма разума, прилагаемая къ міру явленій. Связь дѣятельностей разума можетъ быть выведена только изъ абсолютнаго принципа самого разума. Но такимъ абсолютнымъ принципомъ является только *цѣль*. Вывести организацію человѣческаго разума можно только тѣмъ путемъ, что мы разовьемъ всѣ его отдѣльныя функціи, какъ средства, къ которымъ необходимо прибѣгать, и которыя должны служить послѣдней цѣли дѣятельности разума. Вотъ основная мысль Фихте. Это вполнѣ послѣдовательно проведенный приматъ практическаго разума надъ теоретическимъ, и въ этомъ лежитъ причина того исключительно телеологическаго характера, который присущъ фихтевскому ученію вплоть до отдѣльныхъ частностей. Дедукція Наукословія имѣетъ только одну задачу, это — развить изъ высшей цѣли разума систему всѣхъ дѣя-

тельностей, при помощи которыхъ онъ эту цѣль реализируетъ. Въ этомъ смыслѣ ученіе Фихте называется „исторіей сознанія“. Но эта исторія представляетъ собою не повѣствованіе о причиннонеобходимыхъ процессахъ, а развитіе процессовъ, необходимыхъ телеологически. Все, что Кантъ открылъ относительно чистыхъ формъ организаціи разума, находитъ себѣ мѣсто и здѣсь, и является необходимымъ рѣшеніемъ необходимой задачи. Всѣ формы разума образуютъ телеологическую систему, обусловленную послѣдней и высшей задачей.

Подобная система возможна только въ силу того, что здѣсь сущностью разума считается такая дѣятельность, которая совершается ради цѣли, обоснованной въ ней самой. Такимъ образомъ, ученіе Фихте должно допустить въ своемъ понятіи разума первоначальную противоположность между задачей, поставленной имъ самому себѣ, и его дѣятельностью; при этомъ оно должно разсматривать эту противоположность, какъ существенную для разума, потому что только въ ней находитъ себѣ объясненіе каждая его отдѣльная функція. Поэтому фихтевское понятіе разума опредѣляется противоположностью между задачей и стремленіемъ, направленнымъ на осуществленіе этой задачи посредствомъ безконечнаго приближенія. Нравственная точка зрѣнія, выставленная Лессингомъ и Кантомъ, сдѣлалась у Фихте главнымъ принципомъ философіи, и убѣжденіе, что причина всякой дѣйствительности лежитъ въ томъ идеалѣ, который она должна осуществить, это основное убѣжденіе сообщаетъ его ученію характеръ этическаго идеализма.

Отсюда непосредственно вытекаетъ имѣвшій такія важныя послѣдствія методъ „Наукословія“. Если всѣ дѣятельности разума имѣютъ значеніе системы средствъ для выполненія задачи, то внутри самого разума должно заключаться противорѣчіе между этой задачей и его дѣятельностью. Вѣдь полное согласованіе обѣихъ упразднило бы сущность этихъ функцій совершенно также, какъ для Канта нравственный законъ остался бы безъ содержанія, какъ скоро было бы обезпечено его полное осуществленіе. Понятіе долженствованія, поставленное Фихте въ центръ всей философіи, требуетъ противорѣчія между задачей и дѣйствительнымъ дѣяніемъ, а это противорѣчіе Наукословіе переноситъ въ самую сущность разума. Его телеологическая дедукція дѣятельностей разума сводится къ тому, чтобы показать, какъ вслѣдствіе противорѣчія между задачей и первымъ дѣйствіемъ появляется необходимость во второмъ; какъ и это второе дѣйствіе оказывается недостаточнымъ, и этимъ обусловливаетъ третье и т. д., пока не представится processus in infinitum или же, черезъ возвращеніе къ первому дѣйствію, не сомкнется весь кругъ дѣятельностей разума. Въ этомъ смыслѣ методъ Фихте является методомъ противорѣчія, а его развитіе формъ разума изъ основнаго принципа представляетъ діалектику. На этотъ *діалектическій методъ*, прибѣгающій всего охотнѣе къ трихотомическому подраздѣленію и къ взаимоотношенію между тезисомъ, антитезисомъ и синтезисомъ, было уже при случаѣ указано Кантомъ; вѣдь все

тройное подраздѣленіе его системы основывалось на томъ, что между теоретической и практической философіей господствуетъ противорѣчіе, изъ котораго развились задачи эстетической философіи. Если Кантъ разсматривалъ основное отношеніе между ними въ томъ смыслѣ, что несоединимыя сперва функціи знанія и хотѣнія могутъ найти себѣ синтезъ въ формѣ чувствованія; если, напримѣръ, и въ его теоретической философіи, по поводу вопроса о противоположности между чувствительностью и разсудкомъ, въ способности воображенія или сужденія заключается намекъ на общность корня обѣихъ функцій, то Фихте дѣлаетъ это отношеніе діалектическимъ методомъ, при помощи котораго онъ хочетъ развить всю систему дѣятельностей разума изъ ея послѣдней задачи.

Такимъ путемъ обозначился основной характеръ философіи Фихте; и ей предстояло развить эту задачу, съ одной стороны, съ указанной точки зрѣнія философскаго изслѣдованія а съ другой — опираясь на общее мышленіе. Частая переработка Наукословія доказываетъ, что Фихте никогда не могъ удовлетвориться достигнутымъ, и тѣмъ не менѣе часто первоначальное изложеніе оставалось, можетъ быть, наилучшимъ. Необыкновенно высокая степень отвлеченія, свойственная этимъ изслѣдованіямъ, полная новизна развиваемыхъ здѣсь воззрѣній представляли чрезвычайныя трудности для словеснаго выраженія, и если въ нѣкоторыхъ мѣстахъ мыслителю и удалось побѣдить эту трудность, то тѣмъ насильственнѣе приходилось ему обращаться съ обыкновеннымъ языкомъ въ другихъ мѣстахъ. Для современнаго вкуса, который предпочитаетъ такое плоское выраженіе мыслей, которое требовало бы какъ можно меньше работы ума, всѣ эти переработки Фихте останутся недоступными. Тѣмъ меньше можетъ быть оправдана дерзость нѣкоторыхъ, которые съ легкостью отрицаютъ его значеніе, не понявъ у него ни единаго слова. Для перваго ознакомленія съ основной точкой зрѣнія Наукословія самымъ подходящимъ будетъ изученіе обоихъ введеній къ нему (1797), мастерское произведеніе діалектическаго развитія; а для углубленія въ цѣлое можетъ служить „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ (1794). Самое популярное изложеніе связи между теоретическимъ и этическимъ ученіемъ онъ далъ въ „Bestimmung des Menschen“ (Berlin 1800); но при этомъ не надо упускать изъ виду, что въ этомъ произведеніи уже замѣтны зачатки совершившагося въ немъ переворота въ метафизическихъ воззрѣніяхъ, о которомъ рѣчь будетъ ниже (§ 67).

Назвавъ философію *наукословіемъ*, Фихте тѣмъ самымъ отмѣтилъ, что, благодаря Канту, гносеологическая точка зрѣнія съ полнымъ правомъ заняла центральное положеніе въ философскомъ мышленіи. Если другіе факты группируются по другимъ наукамъ, то объясненіе самого знанія является именно тѣмъ, что ставитъ философіи общую задачу и требуетъ примѣненія особаго метода. Для этого объясненія наивное сознаніе прибѣгаетъ къ противоположенію субъекта и объекта. Догматизмъ объясняетъ сознаніе изъ вещей въ себѣ, идеализмъ объясняетъ вещи изъ сознанія;

синкретизмъ пытается болѣе или менѣе искусно слить ихъ другъ съ другомъ, и, какъ все половинчатое, уже заранѣе осужденъ Фихте. Догматизмъ, типомъ котораго въ глазахъ Фихте является ученіе Спинозы, не способенъ вывести представленія изъ бытія. Какъ бы послѣдователенъ онъ ни былъ самъ по себѣ, онъ терпитъ неудачу при разрѣшеніи проблемы „я“, проблемы самосознанія. Поэтому остается лишь другой вполнѣ логичный выходъ — такъ усовершенствовать идеализмъ, чтобы изъ субъекта объяснялся объектъ, изъ представленія—бытіе. Этотъ идеализмъ имѣетъ свое особое основаніе еще и въ томъ, что какъ бы метафизически не обстояло дѣло съ вещами въ себѣ, сознаніе во всякомъ случаѣ для самого себя есть нѣчто ближайшее и только изъ себя можетъ оно дойти и до представленія бытія.

Поэтому и у Фихте понятіе знанія не можетъ быть опредѣлено, какъ согласованіе предметовъ и представленій другъ съ другомъ, но подразумѣваетъ въ себѣ, что среди представленій есть такія, появленіе которыхъ сопровождается чувствомъ необходимости. Кантъ изслѣдовалъ ихъ каждое порознь, но Рейнгольдъ справедливо училъ, что знаніе возможно лишь въ качествѣ системы. Если должно существовать знаніе, какъ критическая система, то его можно искать только въ *системѣ необходимыхъ дѣятельностей интеллигенціи*. Но чтобы отыскать ихъ, философія должна исходить изъ одного принципа, который въ своей формѣ и содержаніи необходимо опредѣлялся бы самимъ собой. Однако этотъ принципъ не долженъ быть такимъ, какимъ онъ является у Рейнгольда. Онъ не долженъ стремиться къ тому, чтобы содержать въ себѣ мертвое знаніе о какихъ либо отношеніяхъ и зависимостяхъ, но долженъ необходимо заключать въ себѣ ни отъ чего другого не зависящую первичную дѣятельность всякаго разума, первоначальный процессъ мышленія. Онъ не долженъ быть выраженіемъ факта, какъ вещи (Thatsache), но выраженіемъ функціи, дѣятельности, которая ничего не предполагаетъ раньше себя, но все имѣетъ своимъ слѣдствіемъ, которая поэтому является свободной дѣятельностью въ самомъ настоящемъ значеніи этого слова: онъ долженъ быть выраженіемъ „факта дѣятельности“ (Thathandlung). Этотъ самый первоначальный и общій, не обусловленный далѣе никакимъ содержаніемъ, никакой зависимостью отъ формы или категоріи, фактъ дѣятельности состоитъ въ томъ, что сознаніе мыслитъ самого себя. Загадочное обращеніе на самого себя, которое сказывается здѣсь, нашъ языкъ обозначаетъ словомъ „я“. Такимъ образомъ *„принципомъ философіи является „я“* — не какъ эмпирическое самосознаніе единичной личности, а какъ самая общая и первоначальная дѣятельность разумнаго мышленія— *или чистое самосознаніе*.

„*„Я“* ставитъ самого себя“. Это положеніе съ самаго начала фихтевской философіи не высказываетъ никакого факта въ смыслѣ вещи (Thatsache), ничего „уже совершенного“ (factum), подобно принципу сознанія Рейнгольда, но скорѣе должно выражать функцію, обуслов-

ливающую всякое мышленіе. Философія не должна начинать съ утвержденія. Утвержденія всегда могутъ быть оспариваемы и никогда не представляютъ абсолютнаго принципа. Началомъ философіи никогда не бываетъ какой либо принципъ, о которомъ можно спорить, или который заключаетъ въ себѣ предпосылки; напротивъ, началомъ является скорѣе требованіе осуществить первичную дѣятельность всякаго разумнаго мышленія. Подобно тому, какъ геометръ начинаетъ съ того, что требуетъ: Представь себѣ пространство,—такъ и философъ Наукословія начинаетъ съ постулата: Мысли самого себя. Этимъ актомъ мышленія о самомъ себѣ (Selbstdenken) порождается разумъ. Онъ существуетъ только въ силу этого акта. Поэтому онъ не представляетъ чего либо откуда нибудь даннаго или выводимаго. Онъ возникаетъ только въ силу этого загадочнаго акта мышленія о самомъ себѣ. Разумъ есть сама себя создающая дѣятельность, само себя производящее дѣйствіе, и философія побуждаетъ каждаго порождать въ себѣ это дѣйствіе. Въ этомъ лучше всего видно отношеніе Фихте къ Канту. Для Канта разумъ съ его формами являлся уже данной организаціей, которая открывалась въ критической рефлексіи, какъ общій надъиндивидуальный фактъ. Для Фихте эта организація состоитъ лишь въ самопорожденіи разума. Его ученіе содержитъ въ себѣ распространеніе понятія автономіи на весь, и въ частности на теоретическій разумъ. Онъ хочетъ показать, что эта надъиндивидуальная организація, въ которой Кантъ усматривалъ причину всякой апріорности, вездѣ, при какомъ бы содержаніи она не развивалась, содержитъ въ себѣ самъ себя порождающій актъ разумнаго мышленія. Кантъ коснулся этого вопроса въ ученіи объ трансцендентальной апперцепціи: онъ показалъ въ немъ, что категоріи являются лишь формами функцій чистаго самосознанія; и эта самая темная часть ученія сдѣлалась здѣсь свѣточемъ, указывающимъ дорогу его послѣдователямъ. Актъ самосознанія—вотъ итогъ фихтевской теоріи познанія. Этотъ актъ представляетъ первоначальную дѣятельность, изъ которой выводится весь міръ представленій съ его содержаніемъ и формой. И только при разсмотрѣніи кантовскаго ученія именно съ этой точки зрѣнія исчезаютъ противорѣчія, возникшія въ силу реалистическаго пониманія вещи въ себѣ. Невозможно мыслить представленіе обусловленнымъ черезъ вещи. Но возможно среди необходимыхъ дѣятельностей интеллигенціи открыть такія, которыя производятъ и обосновываютъ представленіе о вещахъ и ихъ реальности, т. е. необходимо его требуютъ. Если среди функцій эмпирическаго сознанія нѣтъ такихъ дѣятельностей, то надо искать причину представленія вещей въ первоначальномъ представливаніи, въ томъ чистомъ самосознаніи, безъ котораго и по Канту тоже невозможно эмпирическое самосознаніе. Въ этомъ смыслѣ Фихте и заявлялъ, несмотря на ясно выраженный протестъ Канта, что его ученіе есть не что иное, какъ вполнѣ понятый и послѣдовательно проведенный критицизмъ. Въ этомъ же смыслѣ съ нимъ былъ согласенъ по вопросу о теоретическихъ дедукціяхъ и Сигизмундъ Бекъ (1761—1842, подъ конецъ жизни

профессоръ въ Ростокѣ), который, съ одобренія учителя, выпустилъ „Erläuternder Auszug aus den Schriften des Herrn Professor Kant“, а затѣмъ, можетъ быть уже подъ вліяніемъ Наукословія, прибавилъ къ нему третій томъ подъ заглавіемъ: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss“ (1796). Идеализмъ, представителемъ котораго явилось это интересное „ученіе о точкѣ зрѣнія“, вооружался противъ Рейнгольда, который своимъ пониманіемъ ученія о вещи въ себѣ сдѣлалъ изъ Канта догматика, Бекъ же искалъ истиннаго ключа къ уразумѣнію Канта въ ученіи о трансцендентальной апперцепціи. Нѣтъ никакой связи между представленіями и вещами въ себѣ. Предметы, которые должны противоставляться индивидуальному сознанію, въ качествѣ нормы правильности, только тогда могутъ быть сравниваемы съ представленіями этого сознанія, когда они сами—представленія; а они могутъ быть понимаемы въ качествѣ таковыхъ только въ силу того, что считаются продуктомъ *„первоначальнаго представливанія“*, предшествующаго всякому индивидуальному сознанію. Нельзя отрицать, что было бы въ высшей степени трудно провести границу между этой точкой зрѣнія Бека и точкой зрѣнія Беркли. Но вѣдь ни Кантъ, ни Фихте не стояли на этой точкѣ зрѣнія. На ней не стоялъ Кантъ, поскольку онъ настаивалъ на реальности вещи въ себѣ; не стоялъ и Фихте, такъ какъ былъ совершенно чуждъ спиритуалистической основѣ англійскаго мыслителя, а главное потому, что искалъ предпосылокъ для этого первоначальнаго представливанія въ практическомъ разумѣ. И Бекъ также разсматривалъ ученіе о вещи въ себѣ исключительно, какъ теоретическую проблему, а потому и его точка зрѣнія не могла быть окончательной.

Изъ только что указаннаго основного принципа фихтевскаго ученія немедленно вытекаетъ слѣдствіе, въ силу котораго оно со всѣми своими діалектическими выводами попало въ непримиримое противорѣчіе съ обычнымъ міровоззрѣніемъ. Лучше съ полной ясностью выставить это противорѣчіе, нежели его прикрывать: въ немъ кроется послѣдняя причина всего того, что казалось и теперь еще кажется парадоксомъ въ идеалистической философіи. Наивное сознаніе можетъ мыслить функцію только какъ состояніе или дѣятельность функціонирующаго существа. И какъ бы ни представляли себѣ это отношеніе, мышленіе, совершающееся по обычнымъ категоріямъ, всегда мыслитъ сперва вещи, а затѣмъ уже исполняемыя ими функціи. Фихтевское ученіе перевертываетъ это отношеніе. То, что мы называемъ вещами, оно разсматриваетъ, какъ продукты дѣятельностей. Если вообще въ дѣятельностяхъ видятъ нѣчто такое, что предполагаетъ бытіе, то для Фихте *всякое бытіе представляетъ лишь продуктъ первоначальнаго дѣянія.* Функція безъ функціонирующаго бытія является для него метафизическимъ первичнымъ принципомъ. Для обыкновеннаго сознанія подобная функція кажется висящей на воздухѣ и непредставимой. Пояснимъ эту мысль на частномъ примѣрѣ: наивное сознаніе считаетъ, что въ природѣ силы и движенія привязаны къ ма-

теріи или атомамъ, которые обладаютъ собственнымъ бытіемъ, но уже кантовская динамическая натурфилософія учила, что то, что является какъ матерія, есть лишь продуктъ силы. У Фихте послѣдовательное расширеніе этой мысли ведетъ къ уничтоженію понятія вещи въ себѣ: для него всякая реальность есть лишь продуктъ дѣянія.

Здѣсь всего яснѣе выступаетъ на видъ, какъ далеко нѣмецкій идеализмъ отстоитъ отъ идеализма Декарта или Беркли. Они, хотя и превращали весь тѣлесный міръ въ представленія, но сами то представленія, въ силу своего наивнаго міровоззрѣнія, разсматривали, какъ функцію мыслящихъ субстанцій. Для Фихте самосознаніе является фактомъ дѣятельности (Thathandlung), который не только не предполагаетъ мыслящей субстанціи, но, наоборотъ, только впервые порождаетъ такую субстанцію. Мыслящій духъ не „существуетъ“ сперва, а затѣмъ уже въ силу какихъ либо побужденій приходитъ къ самосознанію, но впервые возникаетъ посредствомъ невыводимаго, необъяснимаго акта самосознанія. Истинный часъ рожденія человѣка — это тотъ моментъ, когда онъ впервые говоритъ „я“.

Если, такимъ образомъ, философія начинается съ того, что побуждаетъ каждаго къ совершенію творческаго акта самосознанія, то ея дальнѣйшее развитіе состоитъ собственно въ рефлексіи надъ тѣмъ, что совершается въ этой дѣятельности, и что необходимо связано съ ней, какъ ея дальнѣйшая функція. Здѣсь прежде всего намѣчается, что „я“ для того, чтобы опредѣлить самого себя, должно отличить себя отъ всего другого, должно противопоставить себѣ „не-я“. Но это „не-я“ само является опять чѣмъ то представленнымъ, слѣдовательно ставится сознаніемъ же и въ сознаніи. „„Я“ ставитъ „не-я“ въ „я““. Этимъ путемъ черезъ актъ самосознанія возникаетъ въ немъ двойное содержаніе, и „я“ и „не-я“, соединенныя въ сознаніи, отчасти снимаютъ, а чрезъ это и взаимно ограничиваютъ другъ друга. Ни одно изъ нихъ не занимаетъ всего самосознанія, и каждое ставится только по отношенію къ другому и имъ опредѣляется. Субъектъ и объектъ,—если только мы будемъ употреблять эти популярныя обозначенія съ осторожностью, такъ чтобы не примѣнять еще къ нимъ категоріи субстанціональности — представляютъ собою два необходимыхъ первичныхъ противопоставленія, которыя содержатся въ актѣ самосознанія и могутъ мыслиться только по отношенію другъ къ другу. Какъ субъектъ не можетъ мыслиться самъ въ себѣ безъ объекта, такъ и объектъ не можетъ мыслиться безъ субъекта. Это взаимоотношеніе развивается въ категорію взаимодѣйствія и ведетъ такимъ образомъ къ основоположенію, что „я“ и „не я“ взаимно опредѣляютъ другъ друга. Если мыслить раздѣльно оба отношенія, соединенныя въ этомъ положеніи, то, съ одной стороны, мы будемъ имѣть опредѣленность „я“ черезъ „не-я“, а съ другой—опредѣленность „не-я“ черезъ „я“. Если въ самосознаніи субъектъ опредѣленъ объектомъ, то между ними выходитъ причинное отношеніе основанія, и „я“ оказывается здѣсь теоретическимъ; если же, наоборотъ, объектъ опредѣленъ субъектомъ, то между

ними причинное отношеніе дѣянія, и „я“ оказывается практическимъ. Такимъ образомъ, на основаніи этихъ самыхъ общихъ опредѣленій понятій Наукословіе, т. е. философія Фихте, распадается на теоретическое и практическое.

Задача перваго состоитъ, слѣдовательно, въ развитіи тѣхъ необходимыхъ дѣятельностей разума, которыя вытекаютъ изъ опредѣленія „я“ черезъ „не-я“. Ясно, что если „не-я“ и является объектомъ „я“, то оно можетъ быть порождено только этимъ „я“. Ясно также и то, что если нѣтъ ничего, кромѣ „я“ и его созданнаго имъ же самимъ содержанія, то собственно проблема будетъ заключаться въ томъ, что сама по себѣ безконечная и неограниченная дѣятельность „я“ ограничиваетъ сама себя при каждомъ отдѣльномъ актѣ сознанія, имѣющемъ своимъ содержаніемъ какое нибудь „не-я“. „Не-я“ ограничиваетъ дѣятельность „я“, но вѣдь и оно само есть только функція въ „я“. Слѣдовательно, оно является той функціей, черезъ которую „я“ ограничиваетъ самого себя. Итакъ, отдѣльное содержаніе сознанія, съ какой бы необходимостью ни проявлялось оно въ немъ, не можетъ быть объяснено изъ зависимости сознанія отъ какихъ-либо вещей въ себѣ, а только изъ самого „я“. Но вѣдь всякое сознательное произведеніе чего либо опредѣляется извѣстными причинами и поэтому всегда опять предполагаетъ особое содержаніе представленій. Первоначальное же произведеніе, посредствомъ котораго впервые возникаетъ въ „я“ „я-не“, не можетъ быть сознательнымъ, а только безсознательнымъ. Оно также не опредѣлено и причинами, но является абсолютно свободнымъ и безпричиннымъ. Слѣдовательно, функціи, которыя Бекъ обозначалъ какъ „первоначальное представливаніе“, являются въ глазахъ Фихте безпричинно свободными актами, доходящими поэтому до нашего сознанія не въ этомъ первоначальномъ видѣ, а только уже въ своихъ продуктахъ. Эмпирическому сознанію, относительно котораго имѣетъ мѣсто рейнгольдовское положеніе объ отношеніи представленія къ субъекту и объекту, должно предшествовать безсознательное представливаніе; оно будучи само свободно и безпричинно, содержитъ въ себѣ причину той необходимости, съ какой каждое отдѣльное содержаніе навязывается сознанію.

Это важнѣйшій шагъ, выводящій Фихте за предѣлы ученія Канта. Очевидно, что это безсознательное безпричинно свободное представливаніе мыслится въ качествѣ функціи какъ разъ того надъиндивидуальнаго единства разума, которое Кантъ называлъ трансцендентальной апперцепціей. Но въ то время, какъ Кантъ сводилъ на эту апперцепцію одни лишь формальныя синтетическія сочетанія даннаго въ ощущеніи матерьяла, нисколько не заботясь объ обоснованіи послѣдняго (такъ какъ онъ скорѣе отрицалъ за нимъ необходимость и общезначимость), Фихте ищетъ *въ способности продуктивнаго воображенія* и происхожденіе *ощущенія*. Особенности же отдѣльнаго ощущенія не могутъ быть обоснованы: они не могутъ быть выведены ни изъ эмпирическаго сознанія, такъ какъ оно само не знаетъ, какимъ образомъ доходитъ до этого, ни изъ вещей въ себѣ,

потому что онѣ вообще не могутъ быть мыслимы, ни наконецъ изъ соединенія обоихъ. Поэтому остается только разсматривать ихъ какъ безусловную изначальную постановку и считать продуктомъ совершенно свободной безпричинной дѣятельности, начало которой надо искать въ надъиндивидуальномъ „я".

Это ученіе Фихте, правильно понятое и освобожденное отъ формулъ Наукословія, имѣетъ громадное значеніе. Наиболѣе цѣнно въ немъ то, что оно считаетъ сознательное вторичнымъ явленіемъ, указывающимъ на существованіе безсознательнаго, отъ котораго первое получаетъ свое содержаніе. Здѣсь еще глубже, чѣмъ у Канта, подрѣзываются въ самомъ корнѣ всѣ попытки раціонализма выколупать изъ сущности сознанія, изъ его формъ и законовъ также и содержаніе мышленія. Эмпирическое сознаніе возможно только въ томъ случаѣ, если его содержаніе дано. Эмпиризмъ очень быстро пришелъ къ утвержденію, что именно вещи въ себѣ и являются тѣмъ источникомъ, откуда получается это содержаніе сознанія. Но кантовская критика, какъ ее понимаетъ Фихте, уничтожила возможность такого утвержденія. И вещи въ себѣ—тоже представленія. Поэтому для Фихте единственнымъ способомъ объясненія даннаго содержанія сознанія является утвержденіе, что оно происходитъ изъ представливанія высшаго порядка, изъ представливанія свободнаго и безсознательнаго. Во второй разъ въ нѣмецкой философіи всплываетъ понятіе *безсознательной дѣятельности представливанія*, но совсѣмъ въ другомъ смыслѣ и совсѣмъ въ иной связи, нежели это было у Лейбница. Тамъ дѣло шло (Маймонъ возобновилъ эту мысль и въ критицизмѣ) о постепенномъ уменьшеніи силы сознанія до неощутимо-малыхъ величинъ. Здѣсь это toto coelo совсѣмъ другая функція, въ качествѣ которой безсознательное представливаніе противополагается сознательному. Первое безпричинно и свободно, второе обосновано и необходимо; первое первоначально и подлинно, послѣднее производно и является лишь копіей. Этимъ идеалистическая теорія познанія какъ бы закругляется въ наиболѣе замкнутую систему, какую только она когда либо представляла или можетъ представлять. То, что наивнымъ сознаніемъ разсматривается какъ чуждый міръ вещей въ себѣ, является продуктомъ безсознательной дѣятельности представливанія, которая въ качествѣ самой первоначальной теоретической функціи лежитъ въ основѣ всякаго эмпирическаго сознанія.

Разъ, такимъ образомъ, ощущеніе выведено изъ надъиндивидуальнаго „я", оно указываетъ на противорѣчіе въ сущности „я" и вмѣстѣ съ тѣмъ на задачу, обусловливающую рядъ необходимыхъ формъ, въ которыхъ развивается теоретическій разумъ. При построеніи этого ряда, который въ главномъ имѣетъ цѣлью представить всѣ формы разума, проанализированныя въ гносеологіи Канта, Фихте руководится, болѣе или менѣе исподтишка, пространственными образами, напоминающими отчасти оптическія отношенія. Безконечная сама по себѣ дѣятельность „я" повсюду ставитъ себѣ границы черезъ посредство свободныхъ дѣйствій продуктив-

наго воображенія. Но вслѣдствіе этого она при каждомъ такомъ дѣйствіи является одновременно и ограниченной и безграничной, и можетъ быть таковой лишь въ силу того, что, ставя себѣ границы, она въ то же время снова выходитъ за нихъ. Но такой выходъ за границы есть опять таки дѣятельность „я", слѣдовательно представливаніе, и должно состоять въ томъ, что „я" дѣлаетъ объектомъ сознанія поставленныя имъ самимъ себѣ границы. Рефлексія надъ ощущеніемъ есть „интуиція", въ которой именно поэтому ощущеніе и является чѣмъ то чуждымъ, внѣшнимъ и даннымъ сознанію. И этотъ процессъ постоянно повторяется. Чрезъ интуицію дѣятельность „я" переходитъ къ „воображенію": здѣсь содержаніе интуиціи разсматривается какъ образъ съ синтетическимъ расположеніемъ составныхъ частей, опредѣляемымъ категоріями. Такимъ образомъ, у Фихте категоріи, а вмѣстѣ съ ними также и формы интуиціи: пространство и время, являются функціями воображенія, которое у Канта служило лишь для опосредствованія ихъ отношенія другъ къ другу. Но „я" должно развивать свою дѣятельность и дальше полученія образа, объявляя въ качествѣ „разсудка" образъ реальнымъ объектомъ, заключающимъ въ себѣ причину дѣятельности ощущенія. Такимъ образомъ здѣсь у Фихте категорія причинности является основной формой дѣятельности разсудка. Но эта рефлексія разсудка, въ свою очередь, указываетъ опять на способность сознанія противопоставлять себя въ свободной абстракціи своему собственному содержанію; и хотя эта способность названа „способностью сужденія", но она коренится опять таки въ той же самой общей способности, въ силу которой „я" можетъ выйти за какія угодно поставленныя имъ себѣ границы, установить ихъ въ абстракціи и рефлектировать надъ ними, какъ надъ своимъ собственнымъ объектомъ. Фихте, называя эту самую общую способность въ тѣсномъ смыслѣ слова „разумомъ" и, указывая при этомъ на кантовское словоупотребленіе, разсматриваетъ тѣмъ самымъ теоретическій рядъ дѣятельностей „я" какъ бы замкнутымъ; вѣдь въ качествѣ глубочайшей причины всѣхъ этихъ функцій найдена эта общая дѣятельность, представлявшая первоначально проблему. Но этимъ сразу признано, что хотя теоретическое Наукословіе и представляетъ собою совершенно замкнутую въ себѣ систему, тѣмъ не менѣе оно содержитъ основную проблему, которую само не въ состояніи разрѣшить.

Нѣтъ сомнѣнія, что намѣченное здѣсь лишь въ общихъ чертахъ построеніе, хотя и содержитъ много остроумныхъ оборотовъ и тонкихъ наблюденій, все же въ цѣломъ является во всякомъ случаѣ искусственнымъ и частью въ высшей степени произвольнымъ. При построеніи формъ разума категоріи играютъ странную роль: именно онѣ вновь появляются въ различныхъ пунктахъ, и поэтому нельзя считать, что онѣ вполнѣ систематически выведены. Къ этому присоединяется еще и то, что основной принципъ, въ силу котораго каждая изъ выведенныхъ дѣятельностей должна быть обоснована лишь системой послѣдующихъ дѣятельностей, хотя и объясняетъ до нѣкоторой степени, что позднѣй-

шія функціи незамѣтно уже дѣйствуютъ въ болѣе раннихъ, все таки имѣетъ своимъ слѣдствіемъ смѣшеніе всѣхъ этихъ дѣятельностей, а это смѣшеніе оказывается менѣе удобнымъ по сравненію съ тѣмъ строгимъ раздѣленіемъ, котораго неуклонно придерживался Кантъ. Уже здѣсь видна опасность діалектическаго метода, при которомъ, подъ вліяніемъ побудительной силы одной общей задачи, различныя функціи должны вытекать одна изъ другой и переходить одна въ другую. Но, съ другой стороны, выступаетъ на видъ и все величіе мысли, желающей понять всѣ формы интеллигенціи, какъ единую систему, и вновь открывать во всѣхъ единичныхъ формахъ ея основную задачу.

Такимъ образомъ, вся эта система представляетъ собою не что иное, какъ рядъ дѣятельностей, посредствомъ которыхъ разумъ все снова стремится выходить за поставленныя имъ самимъ себѣ границы; сущность теоретическаго разума состоитъ въ движеніи; онъ ставитъ самъ себѣ границы, и снова выходитъ за нихъ. Онъ связанъ поэтому съ ощущеніемъ, какъ съ первой безпричинной, слѣдовательно теоретически непостижимой, границей, которую „я" ставитъ самому себѣ. Теоретическое „я" находитъ въ себѣ противопоставленіе неограниченной и ограниченной дѣятельности, какъ причину всего своего развитія, но не можетъ его постигнуть. Тотъ первый толчекъ (Anstoss) для развитія всего ряда, начало котораго слѣдуетъ искать въ ощущеніи, впервые дѣлаетъ возможнымъ самое существованіе теоретическаго разума, слѣдовательно, не можетъ быть выведенъ изъ него. Теоретическій разумъ не можетъ дать отчета въ томъ, почему же „я" ограничиваетъ свою безконечную дѣятельность посредствомъ свободныхъ безпричинныхъ дѣйствій и этимъ кладетъ начало процессу, который, разъ начавшись, необходимо развивается черезъ всѣ выведенныя формы. Поэтому причину такого толчка приходится искать лишь въ томъ обстоятельствѣ, что „я" въ своей глубочайшей сущности является практическимъ. Безконечная дѣятельность, составляющая сущность чистаго „я", осталась бы безъ содержанія, если бы у ней не было объекта для дѣятельности. Сила можетъ проявить себя только тѣмъ, что она преодолѣваетъ сопротивленіе. Безконечная дѣятельность возможна лишь въ силу того, что все снова и снова ставятся предѣлы, которые ей надо преодолѣть. Поэтому, чтобы оставаться безконечной дѣятельностью, „я" должно ставить себѣ предѣлы, которые затѣмъ должно преодолѣвать. Толчекъ для всего теоретическаго ряда, первоначальное самоограниченіе „я" въ ощущеніи обусловливается тѣмъ, что „я" должно быть безконечной дѣятельностью, и какъ таковая, нуждается въ препятствіи, чтобы развиться при преодолѣніи его. „Я" ставитъ себѣ предѣлъ, чтобы преодолѣть его: *оно является теоретическимъ, чтобы быть практическимъ.*

Итакъ, глубочайшей основой „я" является безконечность его функціи; но это не есть безконечность бытія, такъ какъ тогда это была бы законченная безконечность, но безконечность дѣйствія и *стремленія.* По самой своей сущности безконечная дѣятельность никогда не можетъ до-

стигнуть своей цѣли. Она перестала бы уже быть безконечной, какъ скоро стремленіе исполнилось бы и нашло бы въ этомъ свой конецъ. Поэтому дѣятельность „я" можетъ состоять лишь въ томъ, что оно, ставя себѣ предѣлы, тѣмъ самымъ необходимо ставитъ себѣ все новыя задачи и, разрѣшая ихъ, идетъ дальше опять къ новымъ задачамъ. Эмпирическая воля находитъ въ „не-я" сопротивленіе, по поводу котораго она можетъ проявить свою дѣятельность: безконечное стремленіе чистаго „я" не встрѣчаетъ никакаго препятствія и потому должно само себѣ его ставить. Отсюда вытекаетъ его самоограниченіе въ безсознательномъ представливаніи, продуктомъ чего являются ощущеніе и „не-я". Однако и изъ практическаго разума тоже не можетъ быть выведено, почему его единичное содержаніе опредѣляется именно такъ, а не иначе, какъ оно является даннымъ въ сознаніи; вѣдь тутъ дѣло идетъ о свободныхъ безпричинныхъ дѣятельностяхъ. Но въ общемъ можно установить цѣль, ради которой совершаются всѣ эти безпричинные акты безсознательнаго представливанія, изъ которыхъ возникаетъ объективный міръ.

Поэтому основныя опредѣленія Наукословія слѣдующія. Чистое или абсолютное „я" есть безконечная, направленная лишь на самое себя дѣятельность (дѣяніе дѣянія, какъ выражался Якоби). Но эта безконечная дѣятельность, имѣющая объектомъ лишь самое себя, не есть фактъ: быть законченной противорѣчитъ ея собственному понятію, поэтому она существуетъ лишь въ качествѣ безконечнаго стремленія или *влеченія*. Для осуществленія этого влеченія чистое „я" ставитъ себѣ посредствомъ свободныхъ дѣятельностей предметы, по поводу которыхъ могутъ развиваться отдѣльныя конечныя дѣятельности, и такимъ путемъ оно порождаетъ міръ представленій или объективный міръ. Слѣдовательно, основаніемъ міра является не причина, которая съ необходимостью порождала бы его, какъ въ системѣ Спинозы, но цѣль, реализаціи которой онъ долженъ служить. Этой цѣлью является дѣятельность, и именно дѣятельность, совершающаяся ради самой себя, а не ради другихъ цѣлей, дѣятельность какъ самоцѣль (Selbstzweck). Такимъ образомъ чистое „я" не дано, а скорѣе задано въ видѣ задачи. Безконечная дѣятельность—это задача, которая сама никогда не будетъ выполнена, ради которой имѣются на лицо всѣ отдѣльныя дѣятельности со всѣми ихъ продуктами, т. е. со всѣмъ объективнымъ міромъ. Но дѣятельность въ качествѣ самоцѣли есть не что иное, какъ абсолютно автономная, по кантовскому опредѣленію, *нравственная дѣятельность*. Подобно тому, какъ категорическій императивъ является закономъ законосообразности, такъ безконечное стремленіе есть влеченіе быть влеченіемъ, само на себя направленное влеченіе или самоцѣль. Слѣдовательно, *нравственный законъ*, т. е. требованіе такого дѣйствія, которое имѣетъ своею цѣлью лишь самого себя, есть порождающее міръ влеченіе абсолютнаго „я".

На этой высшей точкѣ своего развитія фихтевское ученіе обнаруживаетъ одновременно и всю свою зависимость, и все свое отличіе отъ кантовскаго. Приматъ практическаго разума надъ теоретическимъ прове-

денъ вполнѣ: послѣдній считается лишь за изліяніе перваго, и перенесеніе метафизической точки зрѣнія съ теоретическаго на практическій разумъ проведено настолько полно, что послѣдній разсматривается, какъ первопричина всей дѣйствительности. Одновременно съ этимъ анализъ необходимыхъ дѣятельностей разума считается не просто анализомъ, а метафизическимъ познаніемъ. Наукословіе не только теорія познанія, но въ то же время и метафизика, такъ какъ однимъ изъ первыхъ ея принциповъ является утвержденіе, что вещи въ себѣ вообще немыслимы, и что не можетъ существовать ничего, кромѣ разума и его необходимыхъ продуктовъ. Если мы будемъ придерживаться обычнаго способа разсмотрѣнія, который противопоставляетъ другъ другу бытіе и мышленіе, то выводомъ изъ трансцендентальнаго идеализма будетъ абсолютная тожественность бытія съ необходимыми дѣятельностями разума, и въ этомъ смыслѣ то направленіе, которому положилъ начало Фихте, принято обозначать *философіей тожества.* По отношенію къ философскимъ наукамъ это направленіе характеризуется отожествленіемъ логики и метафизики; зачатки его заложены еще въ кантовской трансцендентальной логикѣ, поскольку уже здѣсь синтетическія формы дѣятельности мышленія признавались опредѣляющими законами объективнаго міра. Но ограниченіе, заключавшееся въ ученіи Канта о вещи въ себѣ, уже исчезло у Фихте, и изъ метафизики явленій получилась опять абсолютная метафизика. Это измѣненіе обнаружилось немедленно, какъ только опредѣлилось отношеніе Фихте къ тому понятію, которое у Канта являлось критеріемъ возможности абсолютной метафизики, понятію интеллектуальной интуиціи. Въ то время, какъ Кантъ отказывалъ въ ней человѣку, Фихте училъ, что всѣ изслѣдованія Наукословія основываются исключительно на *интеллектуальной самоинтуиціи „я“*. И здѣсь опять въ высшей степени поучительна параллель изъ области математики. Апріорность математики состоитъ въ томъ, что она развиваетъ необходимыя функціи чувственной интуиціи. Апріорность же трансцендентальной философіи, по ученію Фихте, состоитъ въ томъ, что она развиваетъ необходимыя функціи интеллектуальной самоинтуиціи „я“. Но въ то время, какъ человѣческому познанію приписывается такимъ образомъ интеллектуальная интуиція, общій критерій кантовской гносеологіи сохраняетъ свою силу и для Фихте. Существуетъ абсолютное познаніе міра, потому что мы весь міръ до послѣдней песчинки порождаемъ изъ „я“. Существуетъ метафизика, потому что мы обладаемъ той интеллектуальной интуиціей, которая порождаетъ свои объекты мышленіемъ. Если формулировать, въ чемъ состоитъ противорѣчіе между обоими мыслителями въ этомъ вопросѣ, то ясно, что фихтевское уклоненіе отъ Канта коренится въ стремленіи расширить человѣческій разумъ до разума мірового. Кантъ своимъ ученіемъ, что нравственный законъ дѣйствителенъ „по отношенію ко всѣмъ разумнымъ существамъ“ ограничилъ эту тенденцію областью практической философіи, Фихте же распространилъ ее также и на философію теоретическую.

Чистое „я“, эта высшая точка въ построеніи Фихте, является, слѣдовательно, не бытіемъ, но дѣятельностью, и даже не дѣйствительною дѣятельностью, но задачей—быть дѣятельностью. Послѣднее основаніе всякой дѣйствительности лежитъ въ *долженствованіи*. „Я“ должно быть безконечно дѣятельнымъ. Поэтому оно порождаетъ міръ своихъ представленій, какъ объектъ для этой дѣятельности. Практическое „я“ есть влеченіе къ дѣятельности. Въ единичномъ же эмпирическомъ „я“ нравственный законъ поэтому является лишь сознаніемъ того, что „я“ должно быть чистымъ „я“, т. е. безконечной направленной на самое себя дѣятельностью, но что оно не таково. Изъ этого противорѣчія происходитъ въ вѣчномъ порожденіи дѣйствительный міръ. Не изъ сознанія дѣйствительнаго міра должна быть выводима потребность дѣятельности, потому что въ этомъ случаѣ она была бы гетерономна и не нравственна, но, наоборотъ, влеченіе къ дѣятельности создаетъ дѣйствительный міръ. Оно создаетъ его лишь какъ объектъ дѣятельности: природа имѣетъ смыслъ лишь какъ матерьялъ для исполненія нашего долга. Поэтому въ фихтевскомъ ученіи нѣтъ натурфилософіи въ обычномъ значеніи этого слова. Онъ и не могъ бы ее дать, потому что вслѣдствіе односторонности юношескаго образованія, ему, какъ кажется, недоставало точныхъ и спеціальныхъ естественнонаучныхъ свѣдѣній. Но и принципы его философіи не допускали ея вовсе. Наукословіе не могло разсматривать природу, какъ существующій самъ по себѣ причинный механизмъ. Для Фихте казалась ужасной даже мысль объ имманентной цѣлесообразности природы. Его телеологическое воззрѣніе на природу заключается лишь въ выводѣ, что природа, въ томъ видѣ, какъ она существуетъ, должна была быть порождена, чтобы въ качествѣ препятствія сдѣлать возможнымъ осуществленіе нравственной задачи. Такимъ образомъ, противорѣчіе, на которомъ остановился Кантъ, переходитъ и въ фихтевское воззрѣніе на природу. Оба мыслителя разсматриваютъ сущность природы и прежде всего относящуюся къ ней жизнь чувственныхъ влеченій человѣка, какъ нѣчто противящееся нравственному закону и тормозящее его исполненіе. Но, съ другой стороны, эта же самая сущность природы считается ими обоими необходимой для того, чтобы вообще могло развиваться нравственное дѣйствіе, и потому оба они разсматриваютъ это сопротивленіе, какъ цѣлесообразно установленное для нравственной задачи, которое не только не препятствуетъ ея выполненію, но напротивъ только и существуетъ ради нея и опредѣляется ею во всей своей сущности. Именно поэтому и является міръ для Фихте, какъ противорѣчіе, поставленное чрезъ „я“, а діалектика—методомъ для его познанія.

Въ особомъ изложеніи практической философіи (System der Sittenlehre, 1798) и Фихте также исходитъ изъ противоположенія чувственнаго и нравственнаго, или чувственнаго и чистаго влеченія; этимъ противоположеніемъ опредѣляется у него также и пониманіе того, что Кантъ назвалъ кореннымъ зломъ въ человѣческой природѣ. Подобно тому,

какъ собственный неустанно дѣятельный характеръ и титаническое стремленіе, составлявшіе сущность личности самого Фихте, обнаруживаются положительнымъ образомъ въ томъ, что для него нравственное дѣйствіе является дѣятельностью, совершающейся только ради самой дѣятельности, своей отрицательной стороной они сказываются въ томъ взглядѣ Фихте, что коренное зло человѣческой природы заключается въ косности. Чувственное влеченіе обращается на пріятность, на спокойствіе и наслажденіе; оно—слабость плоти. Нравственное влеченіе обращается на работу, на постоянно возобновляемую борьбу и усилія. Кто дѣйствуетъ, чтобы наслаждаться оконченнымъ, тотъ дѣйствуетъ гетерономно и не нравственно. Только тотъ нравственный человѣкъ, кто выполняетъ задачу, имѣя въ виду въ ея рѣшеніи найти высшую задачу. Подобно тому, какъ вѣчное долженствованіе образуетъ первичное основаніе всякой дѣйствительности, такъ точно и нравственный законъ требуетъ, чтобы каждая человѣческая дѣятельность имѣла въ виду идеалъ, который никогда не можетъ быть достигнутъ вполнѣ, но тѣмъ не менѣе долженъ опредѣлять собой каждую отдѣльную задачу жизни.

Формулируя эту задачу, Фихте выходитъ за предѣлы субъективной точки зрѣнія кантовской морали, такъ какъ болѣе, чѣмъ Кантъ, принимаетъ во вниманіе положеніе человѣка, какъ члена нравственнаго міропорядка. Онъ выводитъ, что реализація нравственной конечной цѣли дѣлаетъ необходимой множественность конечныхъ „я", эмпирическихъ личностей, и даже присоединяетъ къ этому въ высшей степени замѣчательную и искусную дедукцію ихъ тѣлеснаго существованія. Но и эта множественность не должна мыслиться въ видѣ совокупности или массы, но въ видѣ системы; а это возможно лишь потому, что въ великомъ планѣ осуществленія нравственной цѣли каждому единичному „я" указано особое назначеніе. Индивидуумъ долженъ познать это назначеніе изъ своего эмпирическаго существованія и нравственнаго сознанія, и въ качествѣ высшей максимы положить въ основаніе всѣхъ своихъ дѣятельностей въ жизни. Человѣкъ только тогда дѣлается достойнымъ своего положенія въ ряду разумныхъ существъ, когда онъ все свое мышленіе, хотѣніе и дѣйствіе разсматриваетъ съ точки зрѣнія своего назначенія, въ каждый данный моментъ сознаетъ его и, исходя изъ него, устраиваетъ всю свою жизнь. Именно въ силу этого онъ сознаетъ себя членомъ всего нравственнаго міропорядка и видитъ свою цѣнность въ томъ, что осуществляетъ этотъ міропорядокъ въ своей собственной части. Онъ не думаетъ о себѣ; онъ живетъ для цѣлаго, для рода; онъ приноситъ въ жертву себя и свое счастье идеалу своей задачи, которая коренится въ нравственной общности рода. Поэтому у Фихте категорическій императивъ пріобрѣтаетъ слѣдующую формулу: Поступай всегда согласно своему назначенію. Оттого Фихте и могъ гораздо глубже, чѣмъ Кантъ, понять нравственное значеніе дѣйствительныхъ житейскихъ отношеній, прежде всего, напримѣръ, брака, и гораздо проникновеннѣе уразумѣть этическую тенденцію великихъ учрежденій человѣческаго общества.

Это высокое нравственное жизнепониманіе оказало сильнѣйшее дѣйствіе на самого Фихте, измѣнивъ его воззрѣнія на сущность государства. Когда онъ выпустилъ свои „Grundlage des Naturrechts" (1796), онъ еще всецѣло находился подъ вліяніемъ воззрѣнія XVIII вѣка, разсматривавшаго государство лишь со стороны его внѣшнихъ функцій. Правда, онъ выводилъ здѣсь изъ принципа Наукословія множественность тѣлесно-организованныхъ личностей и считалъ, что въ ихъ внѣшней совмѣстной жизни свобода каждаго въ отдѣльности должна быть ограничена свободой всѣхъ остальныхъ. Но если онъ и разсматривалъ государство, какъ средство къ этому, то все же относилъ его функціи какъ разъ къ внѣшней связи, а не къ нравственнымъ цѣлямъ. Въ частностяхъ онъ вполнѣ становился на точку зрѣнія Руссо о государственномъ договорѣ и суверенитетѣ народа, но находилъ, что этотъ суверенитетъ не выражается въ демократическомъ государственномъ устройствѣ; за то онъ требовалъ, чтобы монархическая исполнительная власть при своемъ исполненіи воли народа, этого единственнаго законодателя, контролировалась эфорами. По существу же дѣла онъ разсматривалъ въ то время государство лишь со стороны его полицейскихъ функцій, какъ регулирующую машину для общественныхъ ассоціацій. И при своей ясно выраженной въ то время склонности къ космополитическимъ представленіямъ, онъ не обнаруживалъ ни малѣйшаго пониманія его національной сущности. Только нѣкоторые намеки на этическія задачи государства появляются у него, съ одной стороны, въ его теоріи уголовнаго права (онъ обосновывалъ его на договорѣ объ искупленіи вины, въ силу котораго виновный во избѣжаніе исключенія, навлеченнаго имъ на себя оскорбленіемъ государственнаго закона, добровольно подвергается искупленію вины, разсчитанному на его собственное улучшеніе и на устрашеніе другихъ), а съ другой—главнымъ образомъ въ его требованіи, чтобы государство было обязано обезпечить каждому гражданину нравственное основное право на жизнь своимъ трудомъ. Эта основная мысль соціализма въ высшей степени подробно и интересно изложена Фихте въ его „Geschlossene Handelsstaat" (1800). Онъ объясняетъ здѣсь, что это требованіе можетъ быть исполнено только тѣмъ путемъ, чтобы государство не допускало господства естественнаго механизма конкурренціи, но само завѣдывало всей организаціей труда; поэтому оно должно указывать каждому гражданину его работу и предоставлять ему вознагражденіе за трудъ въ видѣ соотвѣтственной доли участія въ общемъ доходѣ государства. Но такая организація требуетъ, чтобы государство взяло въ свои руки весь ввозъ и вывозъ, т. е. всю торговлю съ другими государствами. Такимъ образомъ, исходя изъ этого принципа, Фихте съ присущей ему прямолинейностью послѣдовательно набросалъ одну изъ самыхъ раннихъ и интересныхъ картинъ идеальнаго соціалистическаго государства. Но уже этимъ самымъ государство перестало быть въ его глазахъ простымъ полицейскимъ учрежденіемъ, а стало скорѣе общественнымъ организмомъ.

Еще болѣе измѣнились его взгляды, когда крушеніе полицейскаго государства во время наполеоновскихъ войнъ натолкнуло его на мысль о необходимости нравственнаго преобразованія политической жизни. Чѣмъ больше эта послѣдняя попытка основать космополитическое государство носила на себѣ характеръ французской завоевательной политики, тѣмъ энергичнѣе какъ разъ въ силу этого пробудилось долгое время дремавшее національное чувство нѣмцевъ. И когда Фихте испыталъ на себѣ вліяніе этихъ стремленій, онъ немедленно долженъ былъ примѣнить ихъ къ своимъ этическимъ основнымъ идеямъ и поставить себѣ вопросъ, не имѣютъ ли въ великомъ міровомъ планѣ отдѣльныя національности, какъ и отдѣльныя личности, особаго назначенія, которое, вмѣстѣ съ обязанностью исполнять это назначеніе, обусловливаетъ и нравственное право на политическую самостоятельность. Съ необычайной энергіей принялся онъ за развитіе этой мысли и со свойственнымъ ему искусствомъ построенія вывелъ въ своихъ „Reden an die deutsche Nation“ такое мощное и высокое культурное назначеніе для германской націи, что въ виду односторонностей другихъ націй она почти одна оказалась призванной къ выполненію идеала человѣчества. Въ этомъ преувеличенномъ національномъ энтузіазмѣ Фихте выражается прежде всего чувство собственнаго достоинства націи, которая въ своихъ великихъ произведеніяхъ такъ близко подошла къ этому идеалу. Въ то же время радикальный, постоянно доходящій до крайнихъ выводовъ характеръ мышленія приводитъ Фихте къ убѣжденію, что только отъ возрожденія нѣмецкаго народа можно ожидать спасенія отъ всѣхъ заблужденій своего вѣка. Поэтому онъ разсматриваетъ самоосвобожденіе германскаго духа, какъ долгъ, который должна исполнить нація, сознающая свое назначеніе. Но нѣмцы еще не имѣютъ политической самостоятельности; они еще должны ее пріобрѣсти. Однако не посредствомъ внѣшней силы, но только посредствомъ нравственнаго убѣжденіе можетъ быть основано германское національное государство. Слѣдовательно, надо еще пробудить это убѣжденіе, и задача настоящаго поколѣнія можетъ заключаться лишь въ томъ, чтобы при помощи національнаго воспитанія подготовить почву для будущаго. Единственнымъ средствомъ пріобрѣсти вновь свободу является укрѣпленіе нравственнаго убѣжденія и обоснованіе общей образованности. Эта общая тенденція „Рѣчей“ представляетъ, можетъ быть, большую цѣнность, чѣмъ отдѣльные совѣты, которые отчасти напоминаютъ ученія Руссо, Песталоцци и филантропизма. Нація должна быть воспитана для сознанія своего долга: вотъ альфа и омега проповѣди Фихте. Незабвенная заслуга Фихте въ томъ, что онъ своимъ пламеннымъ словомъ запечатлѣлъ эти великія, непреходящія истины въ сердцахъ своихъ современниковъ. „Рѣчи“ не мало воспламенили тѣхъ воодушевленныхъ борцовъ за свободу, которые немного лѣтъ спустя поднялись, чтобы дать, хотя бы только первое, сраженіе за новообоснованіе германской національности. На ихъ знамени стоялъ дѣйствительно категорическій императивъ. Великій корсиканецъ могъ думать, что можетъ

спокойно позволить „идеологу" читать свои лекціи въ Берлинѣ. Но въ возгорѣвшейся затѣмъ духовной борьбѣ первое, что оказало сопротивленіе генію Бонапарта—было нравственное мужество кантовской и фихтевской философіи.

Итакъ, Фихте убѣдился, что и само государство представляетъ собою одно изъ самыхъ высшихъ нравственныхъ благъ, и что, съ другой стороны, у него есть цѣнныя нравственныя задачи. Вѣдь только въ томъ случаѣ можетъ быть рѣчь о національномъ воспитаніи, если само государство беретъ въ свои руки воспитаніе и дѣлается единственнымъ господиномъ въ этомъ дѣлѣ. Поэтому позднѣе Фихте выставилъ очень близкое къ платоновскому требованіе объ абсолютномъ правѣ и абсолютномъ долгѣ государства по отношенію къ воспитанію. Также какъ и Платонъ онъ вполнѣ послѣдовательно считаетъ, что то сословіе, которое служитъ носителемъ образованности и руководитъ воспитаніемъ, не только должно вообще входить въ составъ государственныхъ учрежденій, но еще и является его самой важной составной частью. Его „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (впервые Jena 1794) при ихъ повтореніи въ Эрлангенѣ и Берлинѣ все больше обнаруживали въ немъ тенденцію видѣть высшую задачу ученыхъ въ руководствѣ государственною жизнью. Въ этомъ выразилось убѣжденіе, что государство не есть средство для внѣшней защиты права и собственности, но скорѣе должно представлять собою организацію, въ которой весь народъ, съ одинаковой преданностью дѣлу, работаетъ надъ своимъ умственнымъ и нравственнымъ образованіемъ, чтобы такимъ образомъ стать достойнымъ своего назначенія въ общей задачѣ человѣческаго рода. Фихте въ силу своего этическаго принципа возвысился до самаго высокаго и благороднаго пониманія сущности государства, хотя онъ и не формулировалъ его научно, а только далъ ему краснорѣчивое выраженіе въ своихъ популярныхъ лекціяхъ.

Но ученіе о назначеніи отдѣльныхъ націй указываетъ на опредѣленное общее развитіе человѣческаго рода, а потому находитъ свое завершеніе лишь въ соотвѣтственной этому ученію философіи исторіи. Это одна изъ особенностей философіи, ведущей свое начало отъ Канта, что въ числѣ ея необходимыхъ составныхъ частей всегда встрѣчается и философія исторіи, которая не придерживается основаннаго Гердеромъ принципа естественной необходимости, но считаетъ рѣшающей точкой зрѣнія скорѣе этическую цѣль историческаго процесса. Фихте послѣдовалъ сперва примѣру Канта, и въ своихъ „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" (1806) пытался рѣшить намѣченную въ заглавіи задачу тѣмъ путемъ, что стремился опредѣлить мѣсто современности въ ряду необходимыхъ періодовъ развитія человѣческаго рода. При этомъ онъ прекрасно сознаетъ, что такое раздѣленіе „вѣковъ" не можетъ быть абсолютнымъ, что скорѣе, поскольку дѣло идетъ объ отдѣльныхъ личностяхъ, эти „вѣка" во многихъ отношеніяхъ врѣзываются одинъ въ другой. Философское построеніе исторіи имѣетъ, разумѣется, своимъ предметомъ только общій средній характеръ каждаго времени. Фихте, рѣшительно примыкая къ Канту, разсматри-

валъ исторію, какъ процессъ развитія, ведущій отъ состоянія невинности черезъ грѣхъ къ полному господству разума. Такъ какъ для него вся сущность природы является продуктомъ „я", то онъ и обозначаетъ первоначальное состояніе въ раю, какъ состояніе „инстинкта разума", въ которомъ разумное совершается безсознательно въ силу естественнаго влеченія. И когда потомъ законъ разума долженъ войти въ сознаніе, то онъ сперва появляется какъ нѣчто чуждое, какъ внѣшняя повелѣвающая власть по отношенію къ человѣку. Законъ цѣлаго является, какъ „авторитетъ" по отношенію къ индивидууму, какъ авторитетъ, которому онъ привыкъ повиноваться, но противъ котораго онъ уже можетъ возстать. За этимъ „вѣкомъ начинающейся грѣховности" слѣдуетъ полное развитіе индивидуальной самостоятельности, осуществляющееся посредствомъ все бо́льшаго и бо́льшаго освобожденія отъ авторитета. Но индивидуумъ, возставшій противъ авторитета, сперва находитъ масштабъ для своего мышленія и дѣйствія лишь въ самомъ себѣ. Непривыкшій къ свободѣ человѣческій родъ подпадаетъ подъ вліяніе произвола, анархіи и эгоизма. И только, очутившись въ такомъ жалкомъ состояніи, индивидуумъ начинаетъ направлять свою свободу къ настоящей цѣли и прежде всего подчиняетъ свое познаніе разуму рода. Этотъ „вѣкъ начинающейся разумности" долженъ затѣмъ постепенно перейти въ послѣдній вѣкъ „полной разумности" или „искусства воплощенія разума" (Vernunftkunst), въ которомъ воля индивидуума путемъ сознательнаго и безусловнаго подчиненія нравственному закону находитъ свою полную и истинную свободу.

Всѣ эти характеристики въ высшей степени глубоки и въ то же время чрезвычайно характерны для ихъ автора. Онѣ отмѣчаютъ историческую жизнь чрезъ указаніе отношеній индивидуума къ роду. Онѣ показываютъ, какъ исторія начинается съ того, что индивидуумъ возстаетъ противъ рода, а затѣмъ она ведетъ къ тому, что человѣкъ по собственному усмотрѣнію и собственной волѣ подчиняется разуму рода. Онѣ затрогиваютъ тотъ удивительнѣйшій фактъ, что изъ всѣхъ существъ, которыхъ мы знаемъ, человѣкъ является, съ одной стороны, способнымъ въ наиболѣе самостоятельной выработкѣ индивидуальности, а съ другой — въ то же время наиболѣе обусловленъ соціальнымъ цѣлымъ рода. Эти характеристики представляютъ тѣмъ большій интересъ, что самъ Фихте обладалъ рѣзко выраженной индивидуальностью и держался за свою индивидуальность до послѣдней крайности, но, съ другой стороны, какъ разъ въ немъ было безусловное подчиненіе нравственному закону, которое онъ сдѣлалъ внутренней сдержкой своей личности. Но эти мысли проливаютъ неожиданный свѣтъ еще дальше. Онѣ еще рѣзче подчеркиваютъ превосходство и въ то же время законченность новой философіи по сравненію съ эпохой Просвѣщенія. Вѣдь тотъ третій періодъ, періодъ безъавторитетной анархіи и эгоистическаго стремленія къ счастью, этотъ „вѣкъ полной грѣховности" носитъ на себѣ всѣ черты — Просвѣщенія. Фихте безпощадной рѣзкой критикой заклеймилъ его дог-

матическое вольнодумство, его плоскій эвдемонизмъ съ теоріей пользы, его лишенное идеаловъ самодовольство; и единственная цѣнность, которую онъ признаетъ за этимъ опаснымъ освобожденіемъ себя отъ всякаго авторитета, состоитъ въ томъ, что въ концѣ концовъ оно является лишь предварительнымъ условіемъ для того самостоятельнаго мышленія, посредствомъ котораго индивидуальный разумъ можетъ открыть въ себѣ высшее законодательство. По отношенію къ Просвѣщенію, какъ взираютъ на него со своей высоты Кантъ и Фихте, вполнѣ приложимо выраженіе: „не всѣ тѣ свободны, кто глумится надъ своими цѣпями". И если Фихте видѣлъ въ своемъ времени первые зачатки періода начинающейся разумности, то это только въ томъ смыслѣ, что новая философія со всей нравственной строгостью своей работы мысли и міровоззрѣнія призвана и способна обосновать и укрѣпить сознаніе родового разума въ индивидуумахъ. Въ этомъ ходѣ мыслей у Канта и Фихте заключается глубочайшее самопознаніе современнаго движенія мышленія. Оно начинается съ освобожденія индивидуума, со сверженія авторитетовъ, а заканчивается критическимъ погруженіемъ въ человѣческій родовой разумъ и въ лежащей въ его основѣ нравственный характеръ.

Всѣ этическія и философско-историческія изслѣдованія Фихте въ силу телеологическаго основного понятія „назначенія" указываютъ на *нравственный міровой порядокъ*; а понятіе этого порядка можетъ отожествляться у Фихте только съ самымъ высшимъ философскимъ принципомъ, съ абсолютнымъ „я". Послѣднее основаніе всякой дѣйствительности, послѣдняя цѣль всякаго биванія лежитъ въ нравственномъ міровомъ порядкѣ. Въ ученіи Фихте онъ является Абсолютомъ. У Спинозы, котораго Фихте всегда считалъ своею самой крайней противоположностью, и отъ котораго поэтому онъ уже въ своемъ первомъ періодѣ Наукословія зависѣлъ больше, чѣмъ полагалъ, у Спинозы абсолютная субстанція, causa sui, обозначается какъ natura naturans; подобно этому и Фихте называетъ абсолютное „я", эту самодовлѣющую цѣль—*ordo ordinans*; и какъ для Спинозы природная необходимость, такъ для Фихте нравственный міровой порядокъ есть Богъ. На этой начальной точкѣ зрѣнія Наукословія *философія религіи* Фихте по своему обоснованію совсѣмъ родственна кантовской; но по своему содержанію она существенно отъ нея отличается. И Фихте учитъ исключительно нравственному богословію. И у него вѣра въ Божество опирается всецѣло на нравственное сознаніе, хотя онъ, въ силу тѣсной внутренней связи, установленной въ Наукословіи между теоретическимъ и практическимъ разумомъ, не подчеркивалъ такъ рѣзко, какъ Кантъ, противоположность между познаніемъ и вѣрой. Однако Фихте обосновываетъ вѣру въ нравственный міровой порядокъ, тожественную у него съ вѣрой въ Божество, лишь на этическомъ убѣжденіи, что не только цѣнность, но и дѣйствительность всѣхъ вещей имѣетъ свое основаніе въ нравственномъ стремленіи и въ ихъ этическомъ назначеніи. Конечно, для популярной и вѣроисповѣдной точки зрѣнія это ученіе было дѣйстви-

тельно атеизмомъ. Съ точки зрѣнія Наукословія Божество не можетъ мыслиться какъ бытіе, какъ одно изъ существъ. Вѣдь въ такомъ случаѣ оно было бы не первоначальнымъ, а выводнымъ, такъ какъ, по Фихте, всякая реальность является впервые какъ продуктъ дѣйствія. Фихте скорѣе употребляетъ, по общему обыкновенію философовъ, имя Божества для обозначенія самаго высшаго метафизическаго понятія, а такимъ у него является какъ разъ дѣятельность чистаго „я“ или абсолютная функція нравственнаго мірового порядка. Поэтому и фихтевскій Богъ обладаетъ признаками создателя и правителя міра. Но необходимо вполнѣ усвоить себѣ философію Фихте, чтобы понять, почему его понятіе Бога не можетъ обладать признаками реальности, субстанціальности и личности, которые кажутся неизбѣжными при популярномъ употребленіи этого слова. Для Фихте Божество является абсолютнымъ нравственнымъ идеаломъ, которое хотя само никогда не можетъ быть реальнымъ, но тѣмъ не менѣе заключаетъ въ себѣ причину всякой реальности. Поэтому наша вѣра въ него покоится исключительно на сознаніи этого идеала, на томъ чистомъ высшемъ самосознаніи, которое говоритъ намъ, что мы должны быть чистымъ „я“, а являемся лишь „я“ эмпирическимъ; она покоится на законѣ совѣсти, являющемся побудительной силой для всего нашего существованія. Это ученіе должно быть названо *этическимъ пантеизмомъ*: нравственный законъ является для него ἓν καὶ πᾶν. Сильно запутанное ученіе Фихте о самосознаніи содержитъ въ себѣ пантеистическую проблему въ ея чисто этическомъ видѣ. Самымъ глубокимъ внутреннимъ противорѣчіемъ въ индивидуальномъ „я“ представляется сознаніе того, что этому „я“ опредѣлено раствориться въ абсолютномъ „я“, и что оно никогда не можетъ выполнить этого назначенія. Такимъ образомъ, и здѣсь ученіе Фихте обусловлено въ своихъ основныхъ частяхъ проблемой о томъ, какое положеніе занимаетъ индивидуумъ по отношенію къ вселенной. Это въ высшей степени важное для всей новѣйшей философіи противоположеніе индивидуализма и универсализма выступаетъ у него въ чисто этическомъ значеніи и поэтому заложено именно въ совѣсти.

Ученіе о Божествѣ, какъ объ ordo ordinans съ отрицаніемъ бытія Божества является необходимымъ слѣдствіемъ „философіи дѣянія“, характеризующей первоначальную точку зрѣнія Наукословія. Исходя изъ нея, долженъ быть рѣшенъ столь часто поднимаемый историками философіи вопросъ, содержатъ ли изложенія Наукословія послѣ 1800 г. вторую, измѣненную систему. И съ этой точки зрѣнія на этотъ вопросъ надо отвѣчать рѣшительнымъ „да“. Вѣдь во второмъ ученіи Божество является у Фихте въ качествѣ абсолютнаго бытія, что не могло имѣть мѣста при первой точкѣ зрѣнія. Эта перемѣна могла произойти только потому, что у той „философія дѣянія“, представителемъ которой являлся Фихте вначалѣ, была тѣмъ временемъ обломана верхушка. Но какія этому были причины, объ этомъ рѣчь можетъ быть только позже, потому что причины эти лежали въ обратномъ воздѣйствіи, произведеннымъ на самого Фихте выводами, сдѣланными другими изъ его перваго ученія.

§ 64. Физическій идеализмъ.

Шеллингъ и натурфилософія.

Великое историческое значеніе Фихте основывается не на томъ, что онъ создалъ школу въ узкомъ и собственномъ смыслѣ этого слова. Наукословіе представляло изъ себя систему, слишкомъ ужъ проникнутую индивидуальностью своего творца, чтобы имѣть значительное число строгихъ послѣдователей. Къ тому же оно со своимъ абстрактнымъ направленіемъ стояло слишкомъ далеко и отъ остальныхъ наукъ, а потому и не могло оказывать на нихъ непосредственнаго вліянія. Косвеннымъ же образомъ это вліяніе было возможно только въ силу того, что люди обладавшіе обширными знаніями и лично приходившіе въ живое соприкосновеніе съ остальными науками, старались приспособить къ разработкѣ ихъ принципъ фихтевскаго ученія, при чемъ этотъ принципъ, конечно, претерпѣвалъ болѣе или менѣе существенныя измѣненія. Въ этомъ болѣе широкомъ смыслѣ всѣ послѣдующіе представители нѣмецкой философіи могутъ разсматриваться принадлежащими къ школѣ Фихте въ такой же мѣрѣ, какъ и къ школѣ Канта. Фихте какъ лично, такъ и содержаніемъ своего ученія далъ толчекъ къ развитію всѣхъ тѣхъ великихъ систематическихъ формъ философіи, о которыхъ намъ еще придется говорить въ этой главѣ, и поэтому всѣ послѣдующія системы, возникавшіе изъ философіи Канта, проходили сперва черезъ него и зависѣли отъ него. Его ближайшіе приверженцы, старавшіеся твердо держаться принципа Наукословія, каковы Нитгаммеръ, Форбергъ, Шадъ, Мемель, Шауманъ и др., не произвели ничего значительнаго; тѣмъ существеннѣе оказалось то дальнѣйшее положительное развитіе Наукословія, самымъ выдающимся представителемъ котораго во многихъ періодахъ своего развитія является Шеллингъ.

Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ родился въ 1775 г. въ Леонбергѣ (Виртембергъ); онъ получилъ образованіе главнымъ образомъ въ латинской школѣ въ Нюртингенѣ и въ семинаріи въ Бебенгаузенѣ; въ 1790 г. онъ перешелъ въ тюбингенскій университетъ, гдѣ въ качествѣ воспитанника „института“ свелъ тѣсную дружбу съ Гельдерлиномъ и Гегелемъ. Идеалы классической древности, изученіе которой наряду съ изученіемъ философіи лежало въ основаніи богословскаго факультета въ этомъ университетѣ, оказали въ одинаковой мѣрѣ важное и рѣшающее дѣйствіе на развитіе трехъ друзей. Гельдерлинъ обязанъ былъ имъ трагической судьбой своего генія; для обоихъ же философовъ, напротивъ, греческій міръ мыслей явился той плодотворной почвой, въ которую они посадили побѣги новой философіи, чтобы довести ихъ до цвѣтовъ и плодовъ. Въ силу своего глубокаго проникновенія въ классическую образованность, оба они—и Гегель, конечно, еще въ бо̀льшей степени, чѣмъ Шеллингъ,— получили возможность осуществить въ области философскаго мышленія такое же примиреніе нѣмецкаго и греческаго генія, какое мы находимъ въ твореніяхъ великихъ германскихъ поэтовъ. Однако разносторонняя натура Шеллинга очень скоро потребовала дополненія этого гуманитар-

наго образованія новѣйшимъ естествознаніемъ; отказавшись отъ духовной карьеры, онъ взялъ мѣсто домашняго учителя въ одной лейпцигской семьѣ, съ цѣлью посвятить себя обстоятельному изученію естественныхъ наукъ. Въ этотъ промежутокъ времени онъ въ совершенствѣ ознакомился съ ученіями Канта и Фихте и уже въ теченіе 1794—1796 гг. напечаталъ рядъ статей, въ которыхъ развилъ принципы трансцендентальнаго идеализма, отчасти даже удачнѣе и удобопонятнѣе, чѣмъ самъ Фихте; и въ этотъ періодъ своей юности онъ настолько овладѣлъ мыслями этого ученія, что уже въ 1797 г. могъ приступить къ обнародованію своего примѣненія Наукословія къ философскому познанію природы. Результатомъ этого было приглашеніе его въ Іену въ качествѣ экстраординарнаго профессора, и здѣсь, сперва при Фихте, началась его не менѣе плодотворная академическая дѣятельность. Но скоро дальнѣйшая разработка Наукословія привела къ такому преобразованію этой философіи, которое встрѣтило такъ же мало признанія со стороны Фихте, какъ раньше Кантъ не признавалъ фихтевскаго пониманія своего ученія. Къ тому же сношенія Шеллинга съ представителями романтической школы, главнымъ образомъ съ обоими братьями Шлегель, завязавшіяся еще въ Дрезденѣ и теперь продолжавшіяся въ Іенѣ, дѣлали воззрѣнія Шеллинга все болѣе и болѣе чуждыми Фихте; и такъ мало по малу между ними произошелъ разрывъ; къ сожалѣнію, въ печати онъ выразился въ видѣ взаимныхъ обвиненій и подозрѣній. Нѣчто подобное произошло позже между Шеллингомъ и Гегелемъ; еще бóльшей возбужденностью и обостренностью отличались отношенія Якоби и Гербарта, а позже и Шопенгауера, къ философіи тожества. Такимъ образомъ съ прискорбіемъ приходиться согласиться, что картина этого великаго времени часто омрачалась личными распрями. Мысль Фихте, что выборъ той или другой философіи зависитъ отъ того, каковъ самъ выбирающій, оказалось очень обоюдоострой: горячее убѣжденіе въ правотѣ своихъ ученій, какимъ были проникнуты всѣ эти великіе люди, дѣлало ихъ безпощадными по отношенію къ думающимъ иначе, и серьозная борьба за существованіе между различными міровоззрѣніями вылилась отчасти въ грубую и страстную форму полемики.

После удаленія Фихте изъ Іены, Шеллингъ нѣсколько лѣтъ былъ центромъ философскаго движенія. Затѣмъ появился Гегель, издававшій въ первые годы новаго столѣтія вмѣстѣ съ Шеллингомъ „Kritische Journal der Philosophie“. Между тѣмъ личныя отношенія Шеллинга въ Іенѣ и по его винѣ, и независимо отъ него становились все непріятнѣе; поэтому онъ охотно откликнулся на приглашеніе новаго баварскаго правительства, обѣщавшаго открыть въ Вюрцбургѣ крупный университетъ. Въ 1806 году Шеллингъ перешелъ въ мюнхенскую Академію Наукъ, а когда немного лѣтъ спустя онъ потерялъ свою жену Каролину, бывшую супругу Вильгельма Шлегеля, то надолго прекратилъ свою литературную дѣятельность. Случайно онъ читалъ частныя лекціи въ Штуттгартѣ, и читалъ также лекціи въ эрлангенскомъ университетѣ, не

занимая тамъ штатнаго мѣста. И только, когда король Людвигъ основалъ университетъ въ Мюнхенѣ, Шеллингъ въ 1837 г. сталъ тамъ профессоромъ философіи. Между тѣмъ за предѣлами Баваріи распространилось мнѣніе, что онъ въ уединеніи выработалъ новую философскую систему, которая не только совершенно опровергаетъ гегелевскій раціонализмъ, но также и вполнѣ удовлетворяетъ религіозной потребности. Вслѣдствіе этого по вступленіи на престолъ Фридриха Вильгельма IV Шеллингъ получилъ приглашеніе въ берлинскую Академію Наукъ и далъ свое согласіе въ 1841 г. Но чрезмѣрныя ожиданія, что онъ будетъ имѣть особенный успѣхъ, были обмануты. Первое произведенное имъ впечатлѣніе очень быстро поблѣднѣло, и черезъ нѣсколько лѣтъ онъ окончательно отказался отъ всякой преподавательской дѣятельности. Умеръ онъ въ 1854 г. на водахъ въ Рагацѣ.

Шеллингъ является главнымъ носителемъ развитія философіи тожества. Онъ не только проходилъ вмѣстѣ съ нею большинство ея фазъ, но и вызвалъ ихъ своей творческой иниціативой. Слѣдуя собственному побужденію и самымъ разнообразнымъ вліяніямъ, онъ провелъ всю свою жизнь въ постоянной переработкѣ своего ученія. Одной только непрерывностью этой переработки можно объяснить утвержденіе Шеллинга, будто бы онъ всего лишь выражаетъ все въ новой и новой формѣ одну и ту же мысль; этимъ объясняется и то, что онъ не замѣчалъ крупныхъ противорѣчій, между своими ученіями различныхъ періодовъ. Въ самомъ дѣлѣ мы не могли бы причинить ему бóльшей несправедливости, какъ если бы повѣрили ему на слово и стали разсматривать всѣ 14 томовъ собранія его сочиненій (1856—1861), какъ единую общую систему. Эти тома показываютъ скорѣе путь, пройденный этимъ великимъ умомъ отъ юношескаго возраста до старости, путь, который вмѣстѣ съ нимъ прошла и нѣмецкая философія. Это была могучая геніальная сила, которая пережила всѣ эти метаморфозы, и только благодаря необыкновенному богатству своихъ умственныхъ интересовъ могла прокладывать одинъ за другимъ столь различные пути. Если оставить въ сторонѣ юношескіе годы Шеллинга, когда онъ былъ ученикомъ, хотя бы и зрѣлымъ и равноправнымъ, но все же только ученикомъ Фихте, то въ его развитіи можно отличить пять различныхъ періодовъ, отдѣляющихся другъ отъ друга тонкими едва уловимыми переходами; въ этихъ періодахъ онъ попеременно приходитъ въ соприкосновеніе со всѣми теченіями мысли послѣкантовскаго движенія. Приблизительно ихъ можно отмѣтить слѣдующими датами: натурфилософія 1797—1799 г., эстетическій идеализмъ 1800—1801 г.; абсолютный идеализмъ 1801—1804 г.; ученіе о свободѣ 1804—1813, и, наконецъ, положительная философія, точка зрѣнія его старости.

Исходнымъ пунктомъ, начиная съ котораго Шеллингъ прежде всего хотѣлъ разрабатывать дальше фихтевское ученіе и затѣмъ невольно оказался вынужденнымъ его переработать, явилось бывшее тамъ рѣшительно въ загонѣ познаніе природы. Въ Наукословіи природа считалась лишь средствомъ для

реализаціи нравственной цѣли. Но все же и здѣсь она должна была разсматриваться, какъ если бы именно ради этой цѣли она и была поставлена разумомъ, т. е. разсматриваться, какъ произведеніе разума, которое поэтому и должно носить на себѣ печать своего происхожденія. Правда, и Кантъ училъ о зависимости природы отъ интеллигенціи. Въ трансцендентальной аналитикѣ разсудокъ приписываетъ природѣ ея законы. Но эта закономѣрность была у Канта только механической; телеологическое же разсмотрѣніе такъ и оставалось для него только созерцаніемъ, а не философскимъ пріемомъ объясненія замѣчаемыхъ въ природѣ связей. И именно потому, что Кантъ отвергъ телеологическое разсмотрѣніе для объясняющей теоріи, ему пришлось отказаться отъ научнаго познанія какъ природы въ ея цѣломъ, такъ и той роли, какую играютъ въ ней отличительныя свойства каждаго отдѣльнаго явленія. Фихте, наоборотъ, было чуждо знаніе причинной закономѣрности, и онъ только въ самомъ общемъ смыслѣ выводилъ природу телеологически или объяснялъ лишь нѣкоторыя отдѣльныя ея формы, напр. человѣческій организмъ, изъ особенныхъ цѣлей. Но онъ не былъ въ состояніи провести эту точку зрѣнія вплоть до подраздѣленія всѣхъ отдѣльныхъ явленій природы. Онъ могъ только утверждать, но не могъ доказать, что вся природа представляетъ собою цѣлесообразное цѣлое, которое служитъ для рѣшенія нравственной задачи.

На этотъ пунктъ направилось юношеское мышленіе Шеллинга. Надо провести эту идею: природа должна быть признана великой системой, возникшей изъ разума, чтобы выполнить его цѣль. Въ Наукословіи отдѣльное содержаніе ощущенія, изъ котораго мы почерпаемъ наши свѣдѣнія о природѣ, являлось свободнымъ дѣйствіемъ способности продуктивнаго воображенія, слѣдовательно безсознательной интеллигенціи. Безсознательностью этой творческой дѣятельности объясняется присущій природному процессу механическій характеръ, который былъ подчеркнутъ Кантомъ, какъ открывающій путь научному толкованію. Но вѣдь это разумъ дѣйствуетъ здѣсь въ безсознательной формѣ, и этимъ объясняется то самое цѣлесообразное сцѣпленіе этого причиннаго механизма, которое было для Канта всего лишь предметомъ созерцанія. Но если природа должна представлять изъ себя телеологическую систему, то цѣль, ради которой существуетъ цѣлое, можетъ быть отыскиваема опять-таки только въ разумѣ. Но ею не можетъ быть само нравственное дѣйствіе, такъ какъ оно никогда не осуществляется посредствомъ естественнаго механизма, а всегда только посредствомъ свободы. Слѣдовательно, цѣль природы можетъ состоять лишь въ томъ, чтобы осуществить условіе, при которомъ только и возможно нравственное дѣйствіе. Этимъ условіемъ является сознательная интеллигенція, теоретическое „я“. И потому если мы, оставаясь на точкѣ зрѣнія Наукословія, дѣйствительно попытаемся вывести природу телеологически, то намъ придется понимать ее, какъ систему процессовъ, высшею цѣлью которой будетъ порожденіе сознательной интеллигенціи. Природа должна разсматриваться, какъ безсознательная форма жизни разума, единственнымъ назначеніемъ которой является порожденіе формы сознательной. Природа—это Одис-

сея; въ ней духъ находитъ, наконецъ, послѣ многихъ странствованій свое успокоеніе и отечество, т. е. самого себя. Уже въ системѣ Наукословія ощущеніе производится лишь для того, чтобы интеллигенція въ сознательной интуиціи переступила за его границы. Но единственной основой, обусловливающей собою выполненіе этой цѣли, является органическая жизнь и въ особенности жизнь человѣческая. Итакъ животная жизнь есть лишь высшій продуктъ безсознательной интеллигенціи, въ которомъ осуществляется ея цѣль, сознаніе. Если существуетъ философское познаніе природы, то оно состоитъ въ томъ, чтобы разсматривать весь процессъ развитія природы, какъ цѣлесообразное совмѣстное дѣйствіе силъ, которыя, начиная съ самыхъ низшихъ ступеней, черезъ все болѣе высокія и болѣе тонкія потенціи ведутъ къ возникновенію животной жизни и сознанія. Природа не должна разсматриваться, какъ случайное сосуществованіе явленій и законовъ, но какъ большой организмъ, всѣ части котораго существуютъ лишь ради того, чтобы произвести жизнь и сознаніе. Философія природы это исторія духа въ процессѣ становленія. Если у Фихте все Наукословіе представляло „исторію самосознанія", то Шеллингъ примѣняетъ это понятіе къ природѣ, какъ къ продукту разума, и требуетъ, чтобы различныя ступени его жизни понимались, какъ „категоріи природы", т. е. какъ необходимыя формы, въ которыхъ разумъ изъ безсознательности стремится возвыситься до сознательности.

Эта основная мысль шеллинговской натурфилософіи очень счастливо совпала съ тѣми теченіями, которыя обозначились въ это время въ естествознаніи. Со времени Возрожденія въ развитіи естествознанія замѣчаются нѣкотораго рода колебанія: оно то углубляется въ задачи частнаго изслѣдованія, то стремится къ выработкѣ общаго взгляда на единство пріобрѣтеннаго имъ познанія природы. Если въ первомъ случаѣ ему грозитъ опасность потеряться въ мелочахъ детальнаго изслѣдованія, то во второмъ случаѣ ему необходимо заботиться о томъ, чтобы не потерять подъ собою почвы фактически обоснованнаго. И всякій разъ послѣ долгаго преобладанія одного изъ этихъ направленій, снова въ немъ брало перевѣсъ противоположное теченіе; другими словами, современное естествознаніе попеременно то избѣгаетъ философіи, то стремится къ ней. Стремленія Шеллинга совпали какъ разъ съ тѣмъ временемъ, когда опять замѣчалось именно послѣднее, и когда въ самомъ естествознаніи повсюду господствовала тенденція обращать вниманіе на связь силъ природы и наблюдать превращенія тожественныхъ основныхъ силъ въ кажущіяся специфически различными формы явленій. Это стремленіе обусловило собой великое движеніе, охватившее въ то время все естествознаніе, которому благопріятствовалъ рядъ новыхъ открытій. Особенно важнымъ оказалось ученіе объ электричествѣ, быстро развившееся съ середины XVIII в.; оно уже привело тогда къ важной для натурфилософіи теоріи Кулона о противоположности между положительной и отрицательной электрической жидкостью. Уже предчувствовали, что между этой полярностью и полярностью магнитной существуетъ какая

то таинственная связь. Уже начали изучать соотношенія между электричествомъ и химическими процессами, и подъ вліяніемъ открытія явленій окисленія, сдѣланнаго Пристли и Лавуазье, старая теорія флогистона перестала господствовать въ воззрѣніяхъ химиковъ. Но особенное значеніе въ этомъ движеніи получило открытіе Гальвани такъ называемаго животнаго электричества. Электрическій процессъ, оказавшійся такимъ важнымъ для объясненія явленій неорганическаго міра и связи между физическими и химическими превращеніями, долженъ былъ получить рѣшающее значеніе и для органической природы; онъ, казалось, являлся какъ бы переходной ступенью отъ неорганическаго къ органическому и, повидимому, обѣщалъ разрѣшить старую загадку о томъ, какимъ образомъ природа можетъ сохранить свой характеръ единства несмотря на противоположность этихъ двухъ міровъ. Вопросъ объ отношеніи организмовъ къ механизму неорганическаго міра глубоко волновалъ XVIII вѣкъ, а въ Германіи даже существовало теченіе, которое не хотѣло признавать никакой пропасти между этими двумя мірами, но именно поэтому было вынуждено допустить новое пониманіе связи организмовъ между собою. Дѣло шло о томъ, чтобы уловить Протея жизни въ тожествѣ, лежащемъ въ основаніи всѣхъ его смѣняющихся образованій. Уже въ 1759 г. Каспаръ Фридрихъ Вольфъ выпустилъ свою „Theoria generationis", гдѣ проводилась мысль о тожествѣ основной физіологической формы въ царствѣ животныхъ и растеній, и къ удивленію современниковъ указывался параллелизмъ въ морфологическомъ строеніи летучей мыши и растительнаго листа. Къ этому же направленію принадлежали и великія изслѣдованія Гёте. Открытіе имъ межчелюстной кости подвело человѣческій организмъ подъ общую схему высшихъ позвоночныхъ животныхъ. Его „Metamorphose der Pflanze" должно разсматриваться, какъ первая попытка обосновать біологическую теорію, которая, исходя изъ основного положенія, что всякій организмъ въ свою очередь состоитъ изъ органическихъ частей, прослѣживаетъ дифференціацію общей основной формы черезъ всѣ жизненныя образованія. Эта юная наука, сравнительная морфологія, которая впослѣдствіи была сильно двинута впередъ теоріей Гёте и Окена, разсматривающей черепъ, какъ развившійся позвонокъ, стала прозрѣвать заблужденіе, возникающее въ обыденномъ сознаніи, благодаря различію во внѣшнихъ очертаніяхъ, и состоящее въ томъ, что будто бы каждому виду должно быть приписано, совершенно независимо отъ другихъ, особенное происхожденіе. Уже смутно мелькала первая догадка о томъ, что весь органическій міръ въ послѣдовательномъ ряду своихъ формъ представляетъ собою одно громадное развитіе, жизненный процессъ, которому подчинены не только индивидуумы, но и виды, и что прежде всего въ основѣ всѣхъ ступеней развитія, какъ индивидуума такъ и всей природы, одинаково лежитъ одинъ и тотъ же общій законъ. Уже стали склоняться къ той мысли, что и ненормальныя, патологическія явленія въ концѣ концовъ сводятся къ тѣмъ же законамъ, какъ и нормальныя. Это эволюціонное воззрѣніе на ор-

ганическую жизнь уже много разъ высказывалось французскими философами и естествоиспытателями. Между прочими на него указывали Робинэ и Боннэ, люди, хорошо знакомые съ системой Лейбница. Также и Кантъ въ своей Критикѣ способности сужденія допускалъ возможность такого „смѣлаго предпріятія разума“; по его настоянію Кильмейеръ (Kielmeyer) обнародовалъ въ 1793 г. свое важное сочиненіе „объ отношеніи органическихъ силъ въ ряду различныхъ организацій“. При этомъ была высказана та основная мысль, что различія въ организмахъ въ концѣ концовъ должны сводиться къ различному количественному соотношенію между основными органическими силами, которыя вездѣ однѣ и тѣ же, но благодаря своему различному распредѣленію обусловливаютъ особенности въ отдѣльныхъ видахъ и индивидуумахъ. Изъ такихъ представленій легко было вывести патологическую гипотезу, объясняющую происхожденіе ненормальныхъ состояній нарушеніемъ нормальнаго равновѣсія основныхъ силъ. Въ этомъ отношеніи большое значеніе получили между прочимъ ученіе Галлера о раздражимости нервной системы и такъ называемое ученіе о возбудимости Джона Брауна.

Всѣ эти направленія, соединенныя въ одной головѣ и разсматриваемыя съ общей точки зрѣнія Наукословія, даютъ намъ натурфилософію Шеллинга. Она изложена имъ сперва въ его „Ideen zur Philosophie der Natur“ (1797), затѣмъ въ статьѣ „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik“ (1798) и еще въ „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799). Кромѣ того сюда же надо отнести позже написанныя введенія и предисловія къ этимъ сочиненіямъ, въ особенности рядъ статей въ журналахъ, издаваемыхъ Шеллингомъ въ интересахъ натурфилософіи даже и тогда, когда онъ подчинилъ ее болѣе отвлеченной точки зрѣнія, именно „Zeitschrift für speculative Physik“, основанномъ имъ въ 1800 г., „Neue Zeitschrift für speculative Physik“, появившемся въ 1804 г. и въ „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft“ (1806—1808). Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что нападки, обрушившіяся на эти ученія со стороны естествоиспытателей, въ большинствѣ случаевъ были заслуженными. Но ошибки, допущенныя Шеллингомъ, коренились бóльшею частію въ несовершенствѣ самого тогдашняго естествознанія. Для выполненія намѣренія построить „систему природы“ точное изслѣдованіе было тогда еще менѣе разработано, чѣмъ теперь, а гдѣ въ эмпирическомъ знаніи не хватало промежуточныхъ звеньевъ, тамъ Шеллингъ считалъ возможнымъ заполнять пробѣлы гипотезами, построенными имъ при помощи его основной идеи. Гдѣ онъ, поступая такимъ образомъ, впалъ въ заблужденіе, тамъ позднѣйшее изслѣдованіе съ высоты своей экспериментальной достовѣрности считало себя въ правѣ отнестись къ нему съ усмѣшкой; тамъ же, гдѣ онъ предвосхитилъ позднѣйшія теоріи и указанія, говорили о счастливыхъ случайностяхъ, о недоказанныхъ догадкахъ. Но не подумали о томъ, что именно эти геніальныя концепціи и навели точное изслѣдованіе послѣдующаго времени на путь

изысканій, съ помощью которыхъ оно могло эти догадки опровергнуть или доказать посредствомъ положительнаго знанія. Прежде всего забыли о томъ, что именно для развитія точнаго изслѣдованія и была чрезвычайно плодотворна философская идея, понимающая природу, какъ одно цѣлое и усматривающая тожество ея дѣятельности въ разнообразіи ея формъ. Если стремленіе къ общему объясненію природы кажется современному естествоиспытателю понятнымъ само по себѣ, то пусть же онъ не забываетъ, что Шеллингъ первый попытался выполнить эту задачу въ ея общемъ видѣ, приложивъ къ ней принципъ взаимнаго превращенія силъ природы.

Это значеніе остается за натурфилософіей, если бы даже выяснилось, что ея попытка понять тожественную сущность всего природнаго процесса изъ общаго опредѣленія его цѣли совсѣмъ не удалась. Въ томъ, какъ Шеллингъ, исходя изъ Наукословія, понималъ эту задачу, лежала причина того, что его попытка рѣшить ее могла быть только *телеологической. Природа это интеллигенція въ процессѣ становленія.* Она безсознательный разумъ, который хочетъ стать „я". Поэтому сущность природы заключается во влеченіи, имѣющемъ своею цѣлью сознаніе. Природа достигаетъ этой цѣли въ животной жизни, поэтому *жизнь* является руководящимъ понятіемъ всей натурфилософіи. При этомъ Шеллингъ исходитъ изъ кантовской мысли, болѣе справедливой съ точки зрѣнія тогдашняго, нежели современнаго изслѣдованія природы, именно, что жизнь никогда не можетъ быть понята изъ той природы, принципы которой уже напередъ считаются механическими. Поэтому надо поступать наоборотъ и стараться понять природу изъ цѣли жизни, выведенной въ Наукословіи изъ сущности „я". Такимъ образомъ Шеллингъ считаетъ жизнь природы первоначальной и единой сущностью природы. Что въ ней кажется мертвымъ, представляетъ собою лишь застывшую или еще неполную жизнь. Не слѣдуетъ стараться постигать ея явленія порознь; напротивъ, она не что иное, какъ великая жизненная связь, вѣчное сцѣпленіе силъ, въ которомъ дѣло идетъ только о жизненности цѣлаго. Это было такое же воззрѣніе на природу, представителемъ котораго былъ Гёте въ силу своего эстетическаго сознанія, такъ что эта точка зрѣнія явилась первымъ пунктомъ соприкосновенія между Шеллингомъ и великимъ поэтомъ. Замѣчательно и въ высшей степени интересно отношеніе этого ученія къ Спинозѣ. Ученіе забытаго и презираемаго еврея внезапно пріобрѣло въ 90-хъ годахъ восемнадцатаго столѣтія въ Германіи большую силу. Признаніе его значенія является заслугой Лессинга; невольно этому способствовалъ и Якоби. Споръ, возгорѣвшійся между нимъ и Мендельсономъ о спинозизмѣ Лессинга изъ за написанныхъ Якоби „Briefe über die Lehre Spinoza's" (Berlin. 1785), привлекъ еще больше вниманія къ Спинозѣ, нежели собственное утвержденіе Якоби, что спинозизмъ—законченная форма всякой науки. Во всякомъ случаѣ къ тому времени, когда Критика чистаго разума достигла своего перваго успѣха, ученіе Спинозы стало предметомъ усерд-

наго изученія въ Германіи, и особенно сильное дѣйствіе производило его противоположность съ кантовскимъ ученіемъ о свободѣ. Что противоположность не была вполнѣ непреодолимой, это зависитъ отъ признанія Кантомъ абсолютной причинной необходимости въ мірѣ явленій; такимъ образомъ выросла важная метафизическая задача для трансцендентальнаго идеализма, которая составила уже у Фихте важный моментъ въ дальнѣйшемъ развитіи философскаго духа. Но для дѣйствія, производимаго этимъ моментомъ, рѣшающимъ является не столько самъ спинозизмъ, сколько пониманіе его *Гердеромъ* и *Гёте*, которое сообщилось и Шеллингу. При этомъ они, конечно, совершенно не замѣтили, что ихъ глубоко виталистическое воззрѣніе на природу стоитъ въ противорѣчіи съ чисто механическимъ формализмомъ Спинозы. Они удивлялись въ немъ только его великой идеѣ абсолютно единой безконечной связи природы. Конечно, и Спиноза не признавалъ никакого скачка, никакого различія между неорганической и органической природой, эта универсальность принципа и привлекала къ нему Гердера, Гёте и Шеллинга. Но при этомъ было упущено изъ виду, что у Спинозы принципъ единства природы былъ механическій, а у нихъ—органическій.

Еще и въ томъ чувствовала натурфилософія, какъ и Гёте, свое родство съ этимъ опоэтизированнымъ спинозизмомъ, что оба они устремляли свой взоръ на общую жизнь всей природы. Для нихъ обоихъ индивидуумъ былъ лишь преходящимъ явленіемъ въ общемъ процессѣ. И для Наукословія индивидуальное „я“ тоже было лишь цѣлью для общаго, индивидуальное сознаніе представляло собою лишь неизбѣжный переходный пунктъ къ вѣчному и безконечному осуществленію абсолютной цѣли. Поэтому и для натурфилософіи индивиды съ ихъ отдѣльными сознаніями являются не конечной цѣлью природы, но ея необходимыми средствами; ибо жизнь ихъ, къ которой одной и сводится дѣло, возможна, какъ вывелъ Фихте, лишь въ борьбѣ и обмѣнѣ силъ, а существованіе индивидуума, равно какъ и его исходнаго пункта—ощущенія, зависитъ лишь отъ того, что противоположныя силы препятствуютъ, связываютъ и ограничиваютъ другъ друга. Всякое индивидуальное существованіе въ природѣ является преходящимъ моментомъ, когда смѣняющаяся игра силъ пріостанавливается, чтобы затѣмъ немедленно начаться снова.

Итакъ, антагонизмъ противоположныхъ силъ является настоящей сущностью природы, на чемъ и покоится ея жизнь. Дуализмъ и полярность представляютъ основную форму всякаго естественнаго биванія, и это послѣднее состоитъ всегда въ синтезѣ антагонистическихъ моментовъ. Такимъ образомъ, тріадическая система Наукословія становится принципомъ для общей дедукціи натурфилософіи, и въ этомъ смыслѣ магнитъ со своимъ нераздѣлимымъ соединеніемъ полярныхъ противоположно дѣйствующихъ силъ является для Шеллинга типомъ построенія цѣлаго природы. Вся жизнь есть продуктъ противоположныхъ силъ, и каждое отдѣльное явленіе природы можетъ осуществиться только какъ синтезъ антагонистическихъ силъ. Это приводитъ Шеллинга къ кантов-

скому динамическому воззрѣнію на природу. То, что въ природѣ является какъ вещь, то, что называется матеріей или атомомъ, есть лишь продуктъ силъ. Натурфилософія требуетъ такого же отвлеченія отъ наивнаго міропониманія, какъ и Наукословіе. То, что является бытіемъ, есть продуктъ дѣятельности; также и въ природѣ не существуютъ сначала вещи, тѣла, матерія, атомы, или какъ ихъ еще тамъ называли, которыя обладали бы силами и функціонировали посредствомъ нихъ, но сущностью природы служатъ влеченіе и сила, а физическая реальность возникаетъ лишь какъ ихъ продуктъ.

Только такимъ образомъ можно съ точки зрѣнія натурфилософіи понимать единство жизни природы. Оно было бы непостижимымъ, если бы существовали настоящія самостоятельныя вещи, вступающія между собою въ связь на основаніи законовъ, про которые никто не знаетъ, откуда они являются и какое отношеніе имѣютъ къ этимъ вещамъ. Но это же единство вполнѣ понятно, если эти вещи лишь продукты влеченій и силъ, которыя всѣ представляютъ собою различныя формы одного первоначальнаго влеченія, распадающагося на противоположности, чтобы жить и достигать своей цѣли. Систему природы надо понимать не какъ аггрегатъ атомовъ, находящихся въ механическомъ соотношеніи, но какъ общую жизнь первосилы, которая стремится къ своей цѣли, постоянно видоизмѣняя свою форму. Смутное предчувствіе этой идеи было уже у мыслителей, учившихъ о „мировой душѣ“, живымъ обнаруженіемъ которой является вселенная. Міровая душа, это „я“, стремящееся подняться отъ безсознательнаго влеченія къ жизни, которая сознавала бы себя, и пробивающееся къ такому самопостиженію черезъ всѣ формы неорганической и органической природы; это „духъ великана“, увидѣвшаго себя превращеннымъ въ камень; онъ всячески приспособляется и изворачивается, стремясь найти подходящіе видъ и форму и, наконецъ, изумляется передъ самимъ собой въ видѣ какого то карлика,—„называемаго обыкновенно человѣкомъ“.

Конечно, эта величественная концепція цѣлаго далеко оставляетъ за собой построеніе частной дедукціи, съ помощью которой натурфилософія пытается конструировать неизбѣжное преобразованіе силы природы изъ низшихъ формъ въ высшія. Прежде всего это видно уже изъ того, что самъ Шеллингъ въ различныхъ изображеніяхъ „категорій природы“ не всегда въ одинаковой послѣдовательности и очень различно разъяснялъ довольно таки искусственные переходы изъ одной категоріи въ другую, хотя само собою разумѣется, что основныя то черты системы оставались тѣ же.

Исходнымъ пунктомъ является всегда кантовское динамическое понятіе матеріи. Противоположность между центростремительной и центробѣжной силами представляется тѣмъ болѣе основной, что и у Фихте при дедукціи ощущенія отношеніе между безконечной и ограничивающей дѣятельностью „я“ сводилось къ этой же противоположности. Но въ то время, какъ Фихте выводилъ изъ этого противоположенія субъективное явленіе ощуще-

пія, Шеллингъ и Кантъ выводятъ изъ него же объективное понятіе матеріи, причемъ здѣсь это противоположеніе выступаетъ какъ противоположность между отталкиваніемъ и притяженіемъ. Къ соотношеніямъ интенсивности этихъ двухъ силъ Шеллингъ вмѣстѣ съ Кантомъ пытался свести функціи тяготѣнія, сцѣпленія, упругости, въ особенности же различныя физическія состоянія тѣлъ, а въ нѣкоторыхъ изложеніяхъ также и часть химическихъ свойствъ. Но тогда къ вѣсомой матеріи присоединяется, какъ необходимая противоположность, матерія невѣсомая или эфиръ, и изъ синтеза ихъ, изъ взаимной задержки обѣихъ, выводитъ Шеллингъ свѣтъ и тепло. И только на высшей ступени ясно и отчетливо выступаетъ присущій природѣ основной законъ дуализма и полярности, еще не проявляющійся въ отношеніи вѣсомой матеріи къ невѣсомой. Эта высшая ступень начинается съ явленій электричества, болѣе глубокую причину которыхъ Шеллингъ ищетъ въ магнитизмѣ. Хотя изслѣдованіе позднѣйшаго времени признало какъ разъ обратное отношеніе между ними, все же не слѣдуетъ забывать, что первые эксперименты для установленія связи электричества съ магнитизмомъ были сдѣланы Эрштедтомъ главнымъ образомъ подъ вліяніемъ этого указанія Шеллинга. Высшая же форма полярности проявляется, по мнѣнію Шеллинга, въ химическихъ дѣйствіяхъ электрическаго процесса, и въ этомъ отношеніи открытіе вольтова столба (1800) оказалось въ высшей степени важнымъ для натурфилософіи. Наконецъ, гальванизмъ составляетъ переходъ къ органическому міру. При построеніи этого міра Шеллингъ, примыкая въ существенномъ къ Кильмейеру, кладетъ въ основаніе соотношеніе трехъ основныхъ силъ: способности къ воспроизведенію себя въ видѣ потомства, раздражимости, т. е. физической раздражительности, и чувствительности, т. е. способности животныхъ къ ощущенію. Въ низшихъ организмахъ перевѣшиваетъ способность къ воспроизведенію въ видѣ потомства и не только въ смыслѣ чрезвычайно большого размноженія, но и въ томъ отношеніи, что отдѣльный индивидуумъ является здѣсь почти что только переходнымъ пунктомъ, возникающимъ ради непрерывнаго сохраненія рода, а также и въ томъ, что ихъ самостоятельныя функціи, а еще больше дѣятельность ощущенія, въ высшей степени незначительны. По мѣрѣ же дальнѣйшаго развитія организаціи это отношеніе мало-по-малу дѣлается обратнымъ: воспроизведеніе все уменьшается какъ по отношенію къ количеству, такъ и по тому значенію, какое оно занимаетъ въ жизни индивидуума; а взамѣнъ этого тѣмъ яснѣе выступаетъ различіе въ реакціи на внѣшнія воздѣйствія, и, наконецъ, способность къ специфической реакціи на специфическія раздраженія находитъ свое завершеніе въ сознательномъ ощущеніи. Въ самыхъ высшихъ организаціяхъ чувствительность оказывается настолько преобладающей, что обѣ другія функціи являются ей подчиненными; при этомъ воспроизведеніе въ видѣ потомства получаетъ самую совершенную, полярную форму: оно происходитъ въ видѣ полового процесса. Такимъ образомъ, все царство организмовъ представляетъ собою видоизмѣненія въ взаимоотношеніи этихъ

трехъ функцій. Его единство обнаруживается въ общемъ типѣ организаціи, открытомъ сравнительной анатоміей. Напротивъ того, различіе выступаетъ въ образѣ непрерывнаго прогресса, въ которомъ посредствомъ самыхъ тонкихъ и нѣжныхъ переходовъ низшая форма постепенно переходитъ въ высшую. Это соотношеніе Шеллингъ называетъ развитіемъ. Онъ не отрицалъ, но съ другой стороны и не утверждалъ прямо, чтобы этотъ переходъ несовершеннаго въ совершенное былъ историческимъ фактомъ, т. е., временнымъ процессомъ; и поэтому его теорію развитія нельзя понимать какъ теорію постепеннаго происхожденія въ строгомъ смыслѣ слова. „Развитіе“ составляетъ для него только идеальное соотношеніе, какъ это было у великихъ философовъ древности и у Лейбница; подъ нимъ подразумѣвается только то, что послѣдовательный рядъ ступеней природы представляетъ систему явленій, въ которой каждое явленіе занимаетъ по отношенію къ остальнымъ опредѣленное мѣсто, а черезъ цѣлое всей этой системы проходитъ одна основная идея со всѣми своими соотношеніями. Такимъ образомъ, это ученіе о развитіи является не столько теоріей причиннаго объясненія, сколько скорѣе истолкованіемъ явленій. Оно хочетъ постичь, какое значеніе можетъ быть приписано каждой отдѣльной вещи въ системѣ цѣлаго; въ послѣднемъ счетѣ оно является ученіемъ о цѣнности единичныхъ явленій по отношенію къ общей цѣли природы. Поэтому всѣ его дедукціи, всѣ промежуточныя и переходныя ступени употребляются въ телеологическомъ смыслѣ, и оно только постольку можетъ считаться теоріей постепеннаго происхожденія, поскольку оно исходитъ изъ точки зрѣнія Наукословія, что происхожденіе всѣхъ вещей объясняется той цѣлью, которую онѣ должны выполнить. Переходъ одной формы природы въ другую обусловленъ у Шеллинга не механически, но телеологически. Въ этомъ и состояла причина того факта, что естествознаніе не могло непосредственно воспользоваться его пониманіемъ связи между отдѣльными силами природы и въ особенности между видами организмовъ. Шеллингъ вовсе не желаетъ понять механической причинности, въ силу которой совершается это превращеніе; онъ довольствуется указаніемъ на то, что общая цѣль природы дѣлаетъ это превращеніе необходимымъ, и разсматриваетъ эту телеологическую необходимость, какъ достаточную причину ея осуществленія. Въ этомъ отношеніи онъ далеко отошелъ отъ кантовской телеологіи. Для Канта разсмотрѣніе цѣлесообразности являлось лишь эвристическимъ принципомъ, служащимъ для улавливанія причиннаго механизма; для Шеллинга же, какъ и для Фихте, это — метафизическій принципъ, служащій для объясненія. Между ними такое же большое разстояніе, какъ и между критицизмомъ, ограничивающимъ метафизику явленіями, и Наукословіемъ, которое, устранивъ понятіе вещи въ себѣ, пріобрѣло почву для новой метафизики.

Въ чувствительности организмовъ система природы находитъ свое завершеніе. Она кончается тѣмъ, чѣмъ начинается сознательная интеллигенція: ощущеніемъ. Черезъ восходящій рядъ степеней силъ достигаетъ

она, наконецъ, цѣли, къ которой стремилась съ безсознательной необходимостью. Во всѣхъ своихъ явленіяхъ, представляющихъ собою рядъ ступеней, она не что иное, какъ духъ, находящійся въ процессѣ становленія. Поэтому она собственно является разумомъ, принявшимъ видимую форму. Міръ природы и міръ разума по самой сущности своей тожественны. Одинъ содержитъ въ себѣ безсознательно то, что у другого находится въ сознаніи, и вѣчный процессъ природы состоитъ лишь въ томъ, чтобы она въ своемъ безсознательномъ влеченіи порождала духъ. Проводя этотъ натурфилософскій принципъ, Шеллингъ самъ того не замѣчая, переступилъ точку зрѣнія кантовскаго и фихтевскаго воззрѣнія на міръ. Для этической метафизики, представителями которой они были, противоположность между природой и разумомъ была существенной. Но, конечно, они чрезъ это встрѣчали различныя затрудненія, такъ какъ и они были все таки вынуждены признать законодательство разума въ природѣ въ томъ или другомъ направленіи. Но Шеллингъ, придавъ этой мысли наибольшее значеніе и стремясь растворить всю природу безъ остатка въ разумѣ, отказался отъ этого противоположенія, и такимъ образомъ для него природа стала чистымъ продуктомъ разума. Поэтому его ученіе, которое видитъ въ природѣ только безсознательное явленіе разума, можетъ быть охарактеризовано, какъ физическій идеализмъ.

Натурфилософія имѣла громадный успѣхъ и пріобрѣла въ самое короткое время цѣлый рядъ значительныхъ и воодушевленныхъ приверженцевъ. Эта богатая по своимъ идеямъ попытка снова обрѣсти духъ въ природѣ возбуждала и воспламеняла умы. Но это дѣйствіе, при всей своей яркости, было не вполнѣ удачно по своимъ послѣдствіямъ. Уже самъ Шеллингъ въ своемъ ученіи вышелъ за предѣлы чистаго научнаго изученія природы и разсматривалъ объектъ изученія съ точки зрѣнія разныхъ аналогій и истолкованій, которыя, какъ бы геніально они ни были задуманы, въ концѣ концевъ все же принадлежали скорѣе фантазіи, нежели строгому мышленію. Этотъ недостатокъ, какъ это и всегда бываетъ, еще рѣзче выступилъ у его учениковъ. Ближайшіе послѣдователи Шеллинга съ какимъ то упоеніемъ отдавались во власть натурфилософскихъ умозрѣній, и ихъ фантазія стала предаваться такой оргіи въ игрѣ намеками, сравненіями, комбинаціями, что впослѣдствіи натурфилософія превратилась въ предметъ презрѣнія для точной науки, и самое имя ея стало браннымъ словомъ. Сильнѣе всего дѣйствовало ученіе Шеллинга на поэтически настроенные умы. Вѣдь само его построеніе природы было скорѣе величественно задуманной поэмой, нежели научной системой; это была поэма плѣнительной красоты, которой, какъ это обыкновенно случается съ поэтическими вымыслами, недоставало всего лишь быть доказанной. Когда Шеллингъ описывалъ жизнь природы, какъ медленное пробужденіе духа, то понятно, какъ радостно привѣтствовали его поэты, которые въ образахъ природы, въ фантастическихъ образованіяхъ внѣшняго бытія находили отраженія настроеній и судебъ души. Напримѣръ, Тикъ былъ глубоко захваченъ натурфилософіей. И, понятно, что сказочная поэзія, за-

дача которой собственно и состоитъ въ томъ, чтобы вносить духъ въ природу, прежде всего должна была идти на встрѣчу ученію Шеллинга, какъ своему близнецу изъ научнаго міра. Такимъ путемъ въ натурфилософіи стали растворяться одна въ другой и поэзія, и наука. Ихъ границы стирались въ силу аналогичнаго разсмотрѣнія природы, и фантастическое стало считать себя наукой. Типомъ такого сліянія могутъ служить отрывочныя замѣтки, изложенныя Новалисомъ (Фридрихъ фонъ Гарденбергъ, 1772—1801) въ его „Fragmenten". Наряду съ тонкими и остроумными оборотами встрѣчаются здѣсь выраженія, въ которыхъ эмпирическое мышленіе едва ли сможетъ открыть остатокъ какого-либо смысла. Такъ, природа называется тамъ окаменѣвшимъ волшебнымъ городомъ или энциклопедическимъ указателемъ нашего духа; пространство обозначается какъ осадокъ времени, вода—мокрое пламя, цвѣтъ— стремленіе матеріи сдѣлаться свѣтомъ, и наоборотъ—мышленіе есть гальванизація; во снѣ, говорится тамъ, тѣло переваривает душу и т. д.

Если при этомъ остроумная аналогія переходитъ всего лишь въ фразу, которая тѣмъ опаснѣе, что претендуетъ быть глубокимъ знаніемъ, то, съ другой стороны, натурфилософіи обязаны мы и многими болѣе цѣнными воздѣйствіями. Наряду съ этими истолкованіями, представляющими всего лишь игру словъ, она выдвинула также и цѣлый рядъ важныхъ точекъ зрѣнія, оказавшихся плодотворными для естественныхъ наукъ. Такъ, прежде всего Стеффенсъ (родился въ 1773 г. въ Норвегіи, образованіе получилъ въ Германіи, былъ профессоромъ въ германскихъ университетахъ и умеръ въ Берлинѣ въ 1845 г.) примѣнилъ въ своихъ „Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde" (1801) шеллинговскій принципъ къ геологіи, въ которой въ то время шла большая преобразовательная работа, и которая получила могучій толчекъ къ развитію со стороны учителя Стеффенса, Вернера въ Фрейбергѣ. Стеффенсъ, опираясь на факты, впервые выставилъ идею геологической исторіи развитія нашей планеты, по которой послѣдняя посредствомъ постепеннаго преобразованія сдѣлалась носительницей органической жизни и содѣйствовала ея все большему совершенствованію. Какими бы ошибочными ни были отдѣльныя гипотезы, которыми подкрѣплялась эта мысль, она во всякомъ случаѣ имѣетъ за собою большія заслуги; а вѣдь и эта мысль въ концѣ концовъ покоилась на основномъ телеологическомъ принципѣ, что всякая жизнь, въ томъ числѣ и жизнь такъ называемой неорганической природы, коренится въ цѣли порождать духъ. Но само собою разумѣется, что всего легче прослѣдить воздѣйствія философіи Шеллинга въ области біологическихъ наукъ. Несомнѣнно, что подъ его вліяніемъ Карусъ (1789—1869) снабдилъ сравнительную анатомію правами гражданства въ Германіи. Указаніе на тожественность въ строеніи множества организмовъ являлось и для него доказательствомъ общности плана, по которому построена вся жизнь отъ самыхъ несовершенныхъ до самыхъ совершенныхъ формъ. Но настоящимъ плодовитымъ представителемъ этого принципа былъ Лоренцъ

Окенъ (1779—1851). Для Германіи онъ явился основателемъ органологической исторіи развитія; и онъ тоже училъ, что въ черепѣ надо видѣть лишь высшую развитую форму позвонка („Die Bedeutung der Schädelknochen", 1807); и онъ уже прямо утверждалъ, что вся лѣстница организмовъ, животныя также какъ и растенія, возникла посредствомъ постепеннаго преобразованія изъ первичной органической слизи, которая, безконечно дифференцируясь, образуетъ матерьялъ всѣхъ организмовъ. Онъ распредѣлилъ такъ все царство животныхъ, исходя изъ телеологической точки зрѣнія, что шесть различныхъ системъ, которыя онъ допускалъ въ физіологическихъ функціяхъ человѣка, должны въ видѣ шести основныхъ классовъ животнаго царства изображаться, какъ отдѣльные типы, разнообразно видоизмѣняющіеся въ предѣлахъ каждаго класса. Такимъ образомъ, все царство животныхъ повсюду содержитъ въ себѣ разбитаго на части человѣка. Точно также онъ разсматриваетъ и весь процессъ организаціи какъ путь развитія, которымъ природа направляется черезъ многія неудавшіяся образованія, чтобы впервые въ человѣческой жизни достичь выполненія своей цѣли — сознательной интеллигенціи. Но у него эти умозрѣнія совершенно отдѣляются отъ принципа Наукословія; онъ уже приписываетъ природѣ — не безъ вліянія Спинозы — совершенно самостоятельное существованіе; онъ вполнѣ переходитъ къ физическому пантеизму и пытается обосновать его такимъ путемъ, что его формулы уже могутъ быть сведены къ шеллинговской абсолютной системѣ тожества (см. ниже § 66).

Но принципъ натурфилософіи имѣлъ руководящее значеніе еще и за предѣлами органической жизни—въ психологіи. Если природа считалась безсознательной интеллигенціей, то переходъ отъ нея къ сознанію приходилось искать въ тѣхъ темныхъ областяхъ жизни духа, которыя лежатъ въ основаніи нашей сознательной дѣятельности разума. Поэтому съ точки зрѣнія натурфилософіи въ психологіи должно было проявляться стремленіе подробно изслѣдовать эту „покрытую ночной мглой сторону" (Nachtseite) человѣческой психики, это безсознательное основаніе сознательной жизни, и понять его какъ настоящій переходъ органической природы въ разумное бытіе. Такія тенденціи можно встрѣтить у Каруса („Vorlesungen über Psychologie" 1831 и „Psyche, zur Entwickelungsgeschichte der Seele, 1846), у Стеффенса („Anthropologie", Breslau 1822), у Бурдаха („Anthropologie", 1827), главнѣйшимъ же образомъ у Шуберта (1780—1860), который вмѣстѣ съ Океномъ извѣстенъ большой публикѣ, какъ составитель распространенныхъ учебниковъ по естественной исторіи. Его „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens" (1806—1821), а еще болѣе „Geschichte der Seele" выдвигаютъ на первый планъ эту точку зрѣнія. И исходя изъ нея, онъ особенно занимался безсознательной основой психическихъ разстройствъ, таинственнымъ явленіемъ сомнамбулизма, тѣмъ загадочнымъ вторженіемъ безсознательной дѣятельности въ сознательную, которое наблюдается въ человѣческой психикѣ на шаткой границѣ между міромъ природы и міромъ разума.

§ 65. Эстетическій идеализмъ.

Шиллеръ и романтики.

Натурфилософія, вышедшая изъ принципа Наукословія и сначала ему подчиненная, въ рукахъ Шеллинга все больше и больше обращалась въ самостоятельную науку. Она представлялась ему теперь дополненіемъ Наукословія и равноцѣнной съ нимъ частью. Если Наукословіе показывало, какъ „я" ради своей практической цѣли утверждаетъ природу, въ качествѣ „не-я", какъ „я" становится природой, то натурфилософія преслѣдовала противоположную задачу—вывести, какъ природа становится „я". Пока Шеллингъ хотѣлъ еще непремѣнно сохранить согласіе съ Фихте, онъ понималъ это отношеніе такимъ образомъ, что философія или Наукословіе въ силу своихъ самыхъ общихъ основныхъ опредѣленій распадается на двѣ части, находящіяся въ обратномъ соотношеніи другъ съ другомъ: одна изъ нихъ, объективная, въ качествѣ натурфилософіи, изображаетъ развитіе природы до сознанія; другая, субъективная, имѣетъ своимъ содержаніемъ разсматриваемую въ фихтевскомъ Наукословіи „исторію сознанія." Эту субъективную часть философіи Шеллингъ сталъ называть теперь трансцендентальной философіей или *трансцендентальнымъ идеализмомъ*. Но когда онъ приступилъ къ самостоятельной обработкѣ этой второй основной философской науки, то фихтевскіе мысли незамѣтно потерпѣли у него такое преобразованіе, что общая картина этой необходимой системы дѣйствій разума стала совсѣмъ иной. Само собою разумѣется, что противоположность между теоретическимъ и практическимъ Наукословіемъ переходитъ и въ эту новую фазу мышленія, но къ ней присоединяется здѣсь понятіе третьей функціи разума, которая, примиряя противоположности, завершаетъ систему и увѣнчиваетъ все зданіе. Принимая во вниманіе основныя опредѣленія кантовской философіи и обозначившееся въ натурфилософіи воздѣйствіе Критики способности сужденія на шеллинговское мышленіе, можно заранѣе предвидѣть, что эта связующая функція могла быть только эстетической. Но если такимъ образомъ Шеллингъ далъ здѣсь очеркъ системы трансцендентальной философіи, предметомъ которой является преодолѣніе противоположности между теоретическимъ и практическимъ разумомъ посредствомъ эстетическаго, то хотя необходимыя для этого предпосылки и содержались уже цѣликомъ въ философіи Канта, но прежде чѣмъ Шеллингъ воспользовался ими, онѣ уже получили дальнѣйшее развитіе, которое теперь стало для него рѣшающимъ. Это развитіе совершилось не подъ вліяніемъ философскаго интереса, но въ силу специфически эстетическихъ тенденцій, пробужденію которыхъ извѣстное произведеніе Канта дало могучій толчекъ. Носителями же подобныхъ тенденцій были поэты, которые старались придти къ соглашенію съ новой философіей относительно теоріи эстетической жизни и тѣмъ самымъ обусловили сліяніе философскаго и поэтическаго движенія, имѣвшее рѣшающее значеніе для дальнѣйшаго развитія. Такимъ образомъ, *эстетика* стала

не только живымъ промежуточнымъ звеномъ между обоими движеніями, но также и движущей силой въ поэтическомъ творчествѣ, съ одной стороны, и существеннымъ моментомъ для философскаго міровоззрѣнія, съ другой. И въ томъ, и другомъ направленіи это воздѣйствіе оказалось очень сильнымъ, но въ обоихъ случаяхъ оно имѣло какъ благодѣтельныя, такъ и опасныя послѣдствія. Хотя въ поэзіи оно и способствовало философскому углубленію, вслѣдствіе котораго самые высшіе и цѣнные интересы человѣческаго мышленія стали объектами поэтическаго изображенія, несравнимымъ и недосягаемымъ образцомъ чего являются такъ называемыя философскія стихотворенія Шиллера, но въ силу преобладанія теоретическаго и рефлектирующаго момента, оно служило также и причиной той преднамѣренности и искусственности, которыя столь вредны поэтическимъ произведеніямъ, какъ это съ особенной ясностью замѣчается именно у романтиковъ. Съ другой стороны, философія не только выработала въ себѣ широкій всесторонній взглядъ на цѣлое человѣческой культурной жизни, какого ей до сихъ поръ не хватало, но и пріобрѣла гораздо болѣе живую форму для своего изложенія, благодаря чему она могла стремиться и достигать болѣе глубокаго соприкосновенія съ общимъ сознаніемъ, чѣмъ въ своемъ абстрактномъ видѣ, принаровленномъ къ потребностямъ школьнаго изученія. Но одновременно съ этимъ въ нее проникли, какъ это уже и случилось съ натурфилософіей, фантастическія истолкованія и вообще эстетическіе запросы, получившіе въ ней столь широкое распространеніе, что они уже не могли уживаться съ строгой научностью; а этимъ былъ нанесенъ сильнѣйшій вредъ гносеологической цѣнности ея построеній.

Въ главѣ этого движенія стоялъ Ш и л л е р ъ. Какъ поэтъ, онъ иногда ставится слишкомъ высоко, но рѣдко кто отдавалъ должное его дѣйствительно великому значенію для германской умственной жизни. Значеніе это въ томъ, что онъ первый проложилъ путь, которымъ цѣлое десятилѣтіе шли рука объ руку поэтическое и философское творчество германской націи. Пріобрѣлъ же онъ это значеніе тѣмъ, что, глубоко проникнувъ въ сокровенную сущность какъ Канта, такъ и Гёте, старался примирить въ себѣ ихъ противорѣчіе и изъ этого объединенія вывести идеалъ высшей образованности. Онъ былъ первымъ изъ тѣхъ умовъ, въ которыхъ скрещивалось вліяніе двухъ геніевъ, и вмѣстѣ съ Шеллингомъ остается самымъ замѣчательнымъ изъ нихъ. Полной зрѣлости собственнаго духа и своихъ поэтическихъ твореній онъ достигъ лишь въ силу того, что пришелъ въ самое тѣсное соприкосновеніе съ этими двумя геніями, которые—и это замѣчательное обстоятельство—сначала оба его отъ себя оттолкнули. Въ немъ уже съ ранней юности наблюдалось удивительное сочетаніе художественнаго ума, въ которомъ въ концѣ концовъ выразилось его родство съ Гёте, и темперамента борца, въ чемъ онъ походилъ на Фихте и въ силу чего онъ могъ, настолько же, какъ и онъ, понять Канта.

Противоположность этихъ элементовъ обусловливала бурные перевороты и неразрѣшимыя противорѣчія его юности, и только въ зенитѣ

своей жизни, въ Іенѣ и Веймарѣ, достигъ онъ удивительно ясной зрѣлости. Въ немъ было столько же искрящейся и бьющей черезъ край геніальности, сколько и строго нравственной суровости и склонности къ логической абстракціи. Ригоризмъ Канта заставлялъ звучать въ его душѣ не менѣе родственныя струны, какъ и прекрасная свобода Гёте, обнаруживающаяся въ индивидуальныхъ формахъ жизни; и способности мыслителя были настолько же присущи ему, какъ и дарованія художника. Онъ обладалъ наивной простотой истиннаго поэта и наряду съ этимъ мужественной рефлексіей человѣкъ съ характеромъ, желающаго все построить и понять на основаніи принциповъ. Среди его произведеній есть и такія, въ которыхъ безусловно и нераздѣльно господствуетъ тотъ или другой элементъ; много между ними и такихъ, гдѣ именно послѣдній элементъ развитъ въ ущербъ первому, лучшія же изъ нихъ тѣ, гдѣ оба элемента уравновѣшиваютъ другъ друга. Этимъ характеромъ отличаются какъ разъ трактаты, сыгравшіе такую важную роль въ эстетико-философскомъ движеніи. Въ нихъ излагаются частью отдѣльные предметы эстетической теоріи; они обсуждаютъ „причину наслажденія, доставляемаго трагическими предметами“ (Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, 1792), или „сущность трагическаго искусства“ (Das Wesen der tragischen Kunst, 1792); они развиваютъ понятіе о „граціи и достоинствѣ (Die Anmuth und die Würde, 1793), о „патетическомъ“ (Ueber das Patheticһe, 1793) или о „возвышенномъ“ (Ueber das Erhabene, 1781, въ переработанномъ видѣ 1801). Но во всѣхъ нихъ каждая частная проблема постоянно сводится къ общей, а главнымъ предметомъ обсужденія являются взаимоотношенія между эстетической и нравственной жизнью. Шиллеръ, какъ поэтъ, видѣлъ въ эстетической функціи самое цѣнное и совершенное выраженіе человѣческой личности, Шиллеръ же, какъ человѣкъ съ характеромъ, подчинялъ съ суровымъ убѣжденіемъ всю человѣческую дѣятельность нравственной цѣли. Если въ одномъ можно видѣть идеалъ Гёте, а въ другомъ—идеалъ Канта, то геній Шиллера настолько сочувствовалъ и тому и другому и настолько былъ проникнутъ ими обоими, что вліяніе этихъ элементовъ можно прослѣдить черезъ всю его писательскую дѣятельность отъ начала до конца. Часто даже въ одномъ и томъ же сочиненіи перевѣшиваетъ то одинъ, то другой элементъ, смотря по тому, въ какую сторону увлечено пылкое существо мыслителя-поэта. Эта борьба не привела въ концѣ концовъ ни къ побѣдѣ одного элемента надъ другимъ, ни къ полному всестороннему примиренію между ними; напротивъ, ее можно прослѣдить вплоть до послѣднихъ, высказанныхъ Шиллеромъ мнѣній, хотя онъ постоянно дѣлалъ все новыя и новыя попытки положить ей конецъ.

Всѣ эти попытки идутъ въ направленіи, обнаруживающемъ интересный параллелизмъ между шиллеровскимъ ученіемъ и кантовской философіей религіи. Когда вопросъ идетъ объ установленіи нравственнаго закона и объ отдѣльныхъ задачахъ, которыя долженъ выполнить чело-

вѣкъ, находящійся подъ властью природнаго влеченія, тогда Шиллеръ ни разу, даже и въ своихъ послѣднихъ сочиненіяхъ, не упускаетъ случая высказаться въ пользу полнаго ригоризма кантовской морали; въ этомъ случаѣ и для него нравственнымъ является лишь безусловное подчиненіе чувственнаго человѣка человѣку духовному, подчиненіе, которое осуществляется посредствомъ извѣстной максимы. Но совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло при разсмотрѣніи человѣка въ его общемъ развитіи: здѣсь онъ является чувственно-сверхчувственнымъ существомъ; здѣсь въ немъ дѣйствуетъ вся непреодолимая и, въ качествѣ составной части его существа, имѣющая право на существованіе сила природнаго влеченія; здѣсь можно было бы опасаться, что если мы покажемъ ему нравственный законъ лишь какъ противоположность его природной сущности, то онъ только устрашится величія заповѣди и погибнетъ въ физической необходимости, прежде чѣмъ возвысится до нравственнаго сознанія. Борющійся человѣкъ нуждается *въ поддержкѣ, направленной на его чувственную природу,* чтобы стать нравственнымъ. Это понималъ и Кантъ и искалъ этой поддержки въ религіи. Шиллеръ же во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій указывалъ на то, что наряду съ религіей самымъ важнымъ средствомъ для этой цѣли является еще *эстетическое образованіе.* Оно должно такъ облагородить и утончить жизнь природныхъ побужденій, чтобы послѣдняя въ состояніи была перейти въ жизнь нравственную.

Отсюда получается такое впечатлѣніе, какъ будто бы по убѣжденію Шиллера—подобно тому, какъ это было въ эстетикѣ Просвѣщенія—эстетическая жизнь является лишь необходимымъ средствомъ для того, чтобы перевести человѣка изъ чувственнаго состоянія въ нравственное. И дѣйствительно подъ вліяніемъ этой точки зрѣнія Шиллеромъ были задуманы его замѣчательныя „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (1795—1796). Но при выполненіи своего плана онъ во многихъ отношеніяхъ вышелъ за предѣлы кантовской этической точки зрѣнія. Прежде всего онъ видитъ проблему не въ задачѣ отдѣльнаго человѣка, а въ задачѣ всего рода. Въ этомъ отношеніи онъ рѣшительно слѣдуетъ философіи исторіи кенигсбергскаго мыслителя. Нравственный порядокъ или, по выраженію Шиллера, „нравственное государство“ разсматривается здѣсь, какъ задача, къ выполненію которой человѣчество должно развиться изъ состоянія „физическаго государства“, изъ состоянія деспотизма, обусловленнаго естественною необходимостью; при этомъ, какъ неизбѣжное промежуточное звено, строится понятіе „эстетическаго государства“, т. е. состоянія облагороженныхъ природныхъ влеченій, которое одно только можетъ заполнить пропасть между физической дѣйствительностью и нравственной задачей. Въ физическомъ состояніи человѣкъ находится подъ властью природы, онъ освобождается отъ нея въ состояніи эстетическомъ и господствуетъ надъ нею въ нравственномъ. Это подраздѣленіе развивается Шиллеромъ еще и въ одномъ изъ послѣднихъ писемъ. Но въ то время какъ онъ, пользуясь кантовскими опредѣленіями понятія, изслѣдуетъ сущность эстетическаго состоянія, это по-

слѣднее пріобрѣтаетъ у него цѣнность, совершенно независимо отъ нравственной пользы; и Шиллеръ, желавшій первоначально изобразить воспитаніе къ нравственности, производимое съ помощью эстетическаго элемента, даетъ въ серединѣ „Писемъ" теорію воспитанія къ самой эстетической жизни.

При этомъ воззрѣніе Шиллера значительно обусловлено кантовскимъ, и въ изложеніи онъ пользуется отчасти формами, созданными Рейнгольдомъ и Фихте. Послѣднее различіе, находимое нами въ себѣ, есть различіе между нашей остающейся тожественной личностью и ея смѣняющимися состояніями; первая является чисто духовной формой, вторыя опредѣляются данной матеріей нашей чувственной природы. Поэтому изъ первой происходитъ „формальное влеченіе", какъ нравственное осуществленіе нашей сверхчувственной сущности, изъ вторыхъ—„матеріальное влеченіе", какъ естественно необходимое развитіе нашей чувственной природы. Въ обоихъ случаяхъ мы дѣйствуемъ, имѣя въ виду опредѣленныя цѣли, безразлично, устанавливаемъ ли мы ихъ автономно или въ зависимости отъ вліянія чувственныхъ раздраженій.

Непосредственный же переходъ отъ состоянія одного рода къ другому немыслимъ. Внезапное превращеніе чувственнаго состоянія въ нравственное самоопредѣленіе воли не можетъ имѣть мѣста въ психологическомъ механизмѣ. (И Кантъ также разсматривалъ „возрожденіе", какъ необъяснимое дѣйствіе умопостигаемаго характера). Слѣдовательно, этотъ переходъ долженъ быть осуществленъ тѣмъ путемъ, чтобы существовало промежуточное состояніе, въ которомъ бы не господствовали ни матерьяльное, ни формальное влеченіе, воля не опредѣлялась бы ни чувственно ни нравственно, а была бы совершенно неопредѣленной, т. е. даже и не дѣйствующей. Это промежуточное состояніе есть состояніе незаинтересованнаго созерцанія, т. е. по Канту эстетическое состояніе. Это то состояніе, когда мы относимся къ предмету только созерцательно, т. е. не имѣемъ ни чувственной, ни нравственной потребности, а только созерцаемъ его. Поэтому оно освобождаетъ насъ отъ господства чувственнаго влеченія и именно своей неопредѣленностью дѣлаетъ насъ способными слѣдовать влеченію нравственному. Эстетически ощущающій человѣкъ не находится больше подъ властью чувственной природы и поэтому онъ становится доступнѣе нравственнымъ мотивамъ. Шиллеръ ищетъ въ эстетическомъ образованіи того перехода изъ естественнаго въ нравственное состояніе, для объясненія котораго Кантъ прибѣгалъ къ тайнамъ религіозной вѣры. Слѣдовательно, въ этомъ промежуточномъ состояніи безмолвствуетъ какъ чувственное желаніе, такъ и суровость нравственнаго стремленія. По отношенію къ сознательному напряженію воли оно является состояніемъ *игры*; мы ничего не хотимъ отъ вещей, мы только играемъ съ вещами, созерцая ихъ. Въ нашей сущности есть первоначальное стремленіе вызвать такое состояніе, это—эстетическая потребность или *влеченіе къ игрѣ*. Итакъ, дѣятельность этого влеченія состоитъ въ томъ, что оно равномѣрно парализуетъ формальное и матерь-

яльное влеченіе и всѣ наши дѣятельности развиваетъ въ направленіи ненамѣренной игры.

Если такимъ образомъ влеченіе къ игрѣ мыслится первоначально какъ средство, благодаря которому чувственный человѣкъ становится способнымъ предоставить опредѣленіе воли нравственному мотиву, то Шиллеръ приписываетъ этому влеченію, что впервые черезъ него раскрывается вполнѣ вся сущность человѣка. А разъ человѣкъ является одновременно—чего не можетъ отрицать и кантовская мораль—чувственнымъ и сверхчувственнымъ существомъ, то незаинтересованное созерцаніе представляетъ собою такое состояніе, когда ни одна изъ сторонъ его существа не беретъ верха надъ другой, когда человѣкъ одинаково чувствителенъ къ воздѣйствіямъ ихъ обѣихъ, и когда, поэтому, вся специфически свойственная ему природа обнаруживается какъ самая ясная совершенная гармонія. „Человѣкъ бываетъ вполнѣ человѣкомъ лишь тогда, когда играетъ". Обладаніе чувственной природой свойственно человѣку наравнѣ съ низшими существами, а нравственное назначеніе у него такое же, какъ и у высшихъ духовъ; эстетическая же жизнь, составляющая гармоническое уравненіе чувственнаго и сверхчувственнаго элемента, принадлежитъ исключительно ему. Надо замѣтить, что эту мысль Шиллеръ высказалъ вполнѣ самостоятельно уже въ стихотвореніи „Художники", общая тенденція котораго—показать, что искусство приводитъ къ самой высшей нравственной культурѣ. Антогонизмъ двойственнаго пониманія человѣка уже сказывался у Шиллера еще раньше, чѣмъ онъ подпалъ подъ вліяніе Канта, съ одной стороны, и Гёте — съ другой. Измѣнилась только теоретическая формулировка. Такъ въ перепискѣ съ Кернеромъ и Гумбольдтомъ и въ сочиненіяхъ девяностыхъ годовъ *эстетическое состояніе* разсматривается, какъ *специфически-человѣческое* и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ такое, въ которомъ находитъ свое высшее выраженіе чувственно-сверхчувственная сущность человѣка. Красота—это свобода и цѣлесообразность въ явленіи; она есть гармонія чувственнаго и сверхчувственнаго міра, а вслѣдствіе этого—и завершеніе человѣческаго духа, который, колеблясь сперва между тѣмъ и другимъ, находитъ здѣсь свое успокоеніе относительно каждаго изъ нихъ. Этотъ эстетическій идеалъ воплощается, какъ думаетъ Шиллеръ, въ олимпійскихъ богахъ; вотъ та родственная черта, которая приводитъ его къ грекамъ, приводитъ къ Гёте.

Передъ этимъ блестящимъ *эстетическимъ идеаломъ* блѣднѣетъ въ изложеніи Шиллера кантовскій нравственный принципъ, безусловно чтимый поэтомъ въ другихъ мѣстахъ. Такими настроеніями объясняется, что Шиллеръ и серьозно и шутливо возражалъ противъ ригоризма философа, а въ то же время этотъ протестъ вплоть до послѣднихъ произведеній поэта чередовался съ признаніемъ того же самаго ригоризма. Исходя изъ этой же мысли, Шиллеръ отвергъ тогда также и въ чисто этической области необходимость антагонизма между долгомъ и склонностью, необходимость, являвшуюся у Канта какъ разъ признакомъ нравственнаго поступка. Взамѣнъ ея Шиллеръ выставляетъ болѣе высокій

идеалъ, будто бы вслѣдствіе эстетическихъ навыковъ сама жизнь природныхъ побужденій человѣка облагораживается настолько, что ему уже не приходится съ благородной суровостью подавлять посредствомъ нравственнаго убѣжденія движенія чувственной природы; напротивъ, онъ самъ по себѣ, въ силу необходимости своей благородной природы, дѣлаетъ то, что требуетъ законъ. Послѣ этого человѣкъ больше уже не рабъ долга, но дѣлаетъ нравственный законъ естественнымъ закономъ своей воли. При этомъ Шиллеръ соглашается, что такое дѣйствіе „прекрасной души", поскольку оно является результатомъ лишь природнаго предрасположенія, безразлично съ нравственной точки зрѣнія. Но онъ, въ противоположность кантовскому ригоризму, утверждаетъ, что подобное облагораживаніе природы, являющееся результатомъ образованія и нравственнаго воспитанія, достигнутымъ при содѣйствіи эстетической жизни, представляетъ собою высшее завершеніе человѣческой сущности. Цѣнность этого болѣе высокаго идеала онъ подтверждаетъ еще указаніемъ на то, что подъ вліяніемъ облагороженной природы общество перешло изъ дикаго естественнаго состоянія къ господству закона разума. Этимъ Шиллеръ дѣлаетъ первую попытку признавать этическую цѣнность за самими поступками, какъ таковыми, къ чему въ концѣ концовъ былъ приведенъ и Кантъ въ ученіи о правѣ, и такимъ путемъ онъ кладетъ начало движенію, которое, въ свою очередь, отступило отъ строго субъективнаго характера кантовской этики и стало искать объективнаго принципа практической философіи; это движеніе, какъ оказалось, все болѣе и болѣе захватывало и Фихте въ позднѣйшіе годы его дѣятельности.

Такимъ сложнымъ отношеніемъ Шиллера къ Канту объясняется и то вліяніе, какое имѣла на него кантовская философія исторіи. Кромѣ того это отношеніе обусловливалось еще и общимъ тяготѣніемъ къ Руссо. И Кантъ, и Руссо разсматривали исторію какъ процессъ, ведущій отъ природы къ свободѣ, но только для Шиллера самымъ существеннымъ на этомъ пути было эстетическое образованіе. Еще до знакомства съ кантовскимъ ученіемъ проводилъ онъ въ „Художникахъ" ту мысль, что задача эстетической жизни вновь возстановить потерянную „аркадію" въ высшей формѣ, въ качествѣ „элизіума", и освободивъ человѣка отъ чувственной скудости, привесть его къ завершенію его сущности. Дѣлая такимъ образомъ искусство существеннымъ моментомъ въ историческомъ развитіи, онъ и обратно *ввелъ въ эстетику принципъ философско-историческаго построенія*. Самое обработанное и значительное изъ его эстетическихъ сочиненій „Ueber naive und sentimentalische Dichtung" (1795—1796) имѣло не менѣе рѣшающее значеніе для развитія эстетики, какъ и Критика способности сужденія. Центръ тяжести сочиненія можно видѣть въ томъ, что здѣсь какъ отдѣльныя эстетическія основныя понятія, такъ и виды художественнаго, въ особенности поэтическаго творчества, выводятся изъ различнаго отношенія духа къ естественному состоянію человѣка во время развитія человѣческой культуры. Великая

противоположность между наивнымъ и сентиментальнымъ, изъ которой выводится все дальнѣйшее, сводится къ тому, что въ наивномъ духовная сущность присуща естественному бытію еще въ непосредственной простодушной формѣ, тогда какъ причина сентиментальнаго коренится уже въ противоположности между духовной культурой и ея естественнымъ основаніемъ. А разъ простодушное единство обѣихъ сторонъ человѣческой природы оказывается утраченнымъ, то все стремленіе эстетическаго влеченія направляется на то, чтобы снова обрѣсти его. Въ то время, какъ наивное состояніе не сознаетъ единства какъ таковаго, такъ какъ въ немъ не выступили еще противорѣчія, сантиментальное состояніе чувствуетъ это единство, какъ утраченный идеалъ или какъ задачу, которой оно не въ состояніи выполнить вполнѣ. Поэтому въ шиллеровскомъ построеніи противоположность между наивнымъ и сентиментальнымъ совпадаетъ съ противоположностью между античнымъ и новѣйшимъ. Античное искусство, также какъ и античная жизнь, являются въ его глазахъ по существу естественными и наивными. Но состояніе, утраченное человѣчествомъ и представляющееся современному сентиментализму золотымъ вѣкомъ, уже не можетъ быть снова обрѣтено. Отчужденіе отъ природы есть недостатокъ нашей культуры, ощущаемый нами какъ болѣзнь, и вся цѣль современной жизни въ томъ, чтобы вновь обрѣсти это наивное состояніе, но уже въ высшей формѣ, прошедшимъ черезъ сознаніе, черезъ самую культуру. Достиженіе этой цѣли является для Шиллера, какъ и для Канта и Фихте, концомъ, предѣломъ историческаго процесса. А потому и стремленіе къ этому можетъ осуществиться лишь въ безконечномъ отдаленіи. Но то, чего не можетъ достигнуть вполнѣ дѣйствительная культура человѣка, можетъ быть произведено искусствомъ въ интуиціи. Въ эстетической жизни возможно то возвращеніе культурнаго духа къ наивной естественности, какое никогда не можетъ быть осуществлено вполнѣ въ жизни дѣйствительной. Въ мірѣ прекраснаго выполнена та задача, которая въ сумятицѣ дѣйствительности отодвигается все дальше и дальше. Если поэтъ самъ стремится выполнить эту задачу и въ своихъ твореніяхъ изображаетъ невозможность ея полнаго осуществленія когда либо, то онъ—великій идеалистъ. Но если онъ въ своихъ эстетическихъ произведеніяхъ разрѣшилъ эту задачу, если онъ снова обрѣлъ среди современной сентиментальности античную наивность и можетъ представить все содержаніе кропотливо работающей культуры въ гармоническомъ образѣ естественной простоты, то онъ—великій реалистъ. Если допустить, что въ этомъ противопоставленіи высшее эстетическое совершенство безспорно выпадаетъ на долю реалиста, и если при изображеніи этой противоположности передъ поэтомъ носились, съ одной стороны, его собственныя черты, а съ другой — черты Гёте, то этимъ онъ совершилъ самое великое и благородное самопознаніе. Онъ и въ Гёте чтилъ идеалъ такой образованности, когда природная и нравственная сущность человѣка, освободившись отъ раздвоенія, принесеннаго культурой, возвратились къ гармоническому примиренію; это состояніе образо-

ванности сходно съ состояніемъ естественнымъ и въ то же время безконечно выше его въ томъ отношеніи, что оно наслаждается, какъ сознательнымъ и пріобрѣтеннымъ, тѣмъ, чѣмъ первое пользовалось, какъ какимъ то дарованіемъ и инстинктомъ.

Такимъ образомъ уже у Шиллера эстетика, именно въ силу обоснованія на кантовскомъ ученіи, получаетъ тенденцію стать сознательнымъ изображеніемъ гётевскаго генія и въ то же время выставить идеалъ такой образованности, типомъ которой былъ какъ разъ Гёте. Именно въ сознаніи этой образованности и заключалось громадное превосходство обоихъ великихъ поэтовъ передъ вѣкомъ Просвѣщенія, изъ котораго они вышли, также какъ и Кантъ; и въ „Ксеніяхъ" они дали классическое выраженіе этому превосходству. Если позже, благодаря романтикамъ, „образованность" стала лозунгомъ въ противоположность Просвѣщенію, то это оправдывалось именно той высотой, какой достигли оба великіе мыслителя. XVIII вѣкъ понималъ подъ „культурой" духа трезвое теоретическое познаніе и не менѣе трезвую мораль общей пользы. Здѣсь же, напротивъ, образованность понимается, какъ полное всестороннее раскрытіе человѣческой сущности, такъ чтобы ничего въ человѣкѣ не пропадало, чтобы каждая изъ его дѣятельностей и способностей находили безпрепятственное развитіе въ гармоніи всей его природы. Такой идеалъ образованности распространялся поэтому главнымъ образомъ на равномѣрное развитіе чувственной и сверхчувственной стороны человѣческой сущности, въ силу чего онъ по самому глубокому опредѣленію являлся эстетическимъ. Понятое такимъ образомъ это сознаніе образованности представляетъ высшую точку современнаго культурнаго развитія и настоящее самоуглубленіе современной культуры. Второе Возрожденіе нѣмцевъ не есть лишь завершеніе перваго, прерваннаго посерединѣ, но въ немъ впервые достигаетъ самосознанія основное влеченіе, одушевлявшее все европейское Возрожденіе. Здѣсь впервые начинаютъ отдавать себѣ отчетъ, въ чемъ сокровенный смыслъ всѣхъ противорѣчій, въ примиреніи которыхъ современная культура видитъ свою задачу. Обѣ стороны человѣческой сущности, гармоническое примиреніе которыхъ и является содержаніемъ образованности, становились въ различныя отношенія другъ къ другу во время историческаго движенія. Въ античной культурѣ беретъ верхъ чувственный человѣкъ, въ христіанской—сверхчувственный. Найти полное примиреніе этихъ двухъ направленій и было съ самаго начала цѣлью современной культуры. Чувственная сущность человѣка господствуетъ надъ его научнымъ познаніемъ, сверхчувственная обусловливаетъ нравственное сознаніе и связанную съ нимъ вѣру. Къ примиренію этой „двойной истины" и стремится постоянно современное мышленіе. Но чувственно-сверхчувственная природа человѣка открывается во всей своей чистотѣ только въ эстетической функціи. Поэтому все Возрожденіе прежде всего носило художественную окраску. Поэтому же и самосознаніе современной культуры въ нѣмецкой „образованности", чувствовавшее себя какъ примиряющее сліяніе античнаго и хри-

стіанскаго принципа, было обусловлено воззрѣніемъ Канта, что эстетическая функція есть синтезъ теоретическаго и практическаго разума. Громадное значеніе имѣло то обстоятельство, что этотъ синтезъ чувственнаго и сверхчувственнаго человѣка получилъ одновременно и живой обликъ въ лицѣ современнаго эллина, въ лицѣ Гёте. Безсмертная заслуга Шиллера въ томъ, что онъ понялъ глубокое сокровенное значеніе этого момента и формулировалъ смыслъ его во всѣхъ направленіяхъ. Онъ былъ дѣйствительно пророкомъ самосознанія современной культуры.

Наряду съ Шиллеромъ **Вильгельмъ фонъ Гумбольдтъ** можетъ считаться однимъ изъ самыхъ главныхъ представителей этой вполнѣ сознательной современной образованности. Онъ тоже считалъ идеаломъ человѣческаго развитія равновѣсіе между духовной и нравственной сущностью и видѣлъ воплощеніе этого идеала въ лицѣ Гёте; съ одинаково горячимъ интересомъ относился онъ ко всѣмъ направленіямъ культурной жизни въ исторіи; и основнымъ свойствомъ его богатаго и всесторонняго духа являлся *эстетическій гуманизмъ*, воспринявшій въ себя всѣ эти образовательные моменты, художественно закруглившіеся въ немъ. Но въ сравненіи съ пламеннымъ воодушевленіемъ Шиллера, Гумбольдтъ болѣе холоденъ. Эстетическій гуманизмъ выражается у него очень часто собственно какъ „незаинтересованное“ созерцаніе; и у него то именно, при случаѣ, обнаруживается исключительность, которая дѣйствительно необходимо должна быть свойственна такому идеалу образованности. Съ другой стороны, какъ разъ Гумбольдтъ и теоретически и практически стоялъ за то, чтобы привести въ исполненіе великую мысль Шиллера объ эстетическомъ воспитаніи человѣческаго рода. Въ этомъ отношеніи съ нимъ произошло такое же превращеніе, какъ и съ Фихте: дѣйствительно, вначалѣ онъ пытался опредѣлить „предѣлы дѣятельности государства“ совсѣмъ въ духѣ воззрѣній XVIII вѣка, позже онъ считалъ воспитаніе народа и увѣнчаніе его, эстетическое образованіе, одной изъ самыхъ важныхъ задачъ государства, и самъ въ качествѣ прусскаго министра самымъ успѣшнымъ образомъ поработалъ надъ ея выполненіемъ, въ особенности при основаніи берлинскаго университета. Наконецъ, это же самое понятіе „образованности“, въ которой должна была раскрыться въ гармоническомъ примиреніи вся сущность человѣка, приводитъ также и къ тѣмъ идеямъ, которыя позже побудили его стать, вмѣстѣ съ Гердеромъ, основателемъ *философіи языка*, такъ какъ онъ видѣлъ въ языкѣ, какъ въ центральномъ разсадникѣ всей человѣческой культуры, дѣятельность духа, стремящагося къ представленію себя въ чувственныхъ звукахъ. Обусловленный въ одинаковой степени какъ физіологически, такъ и психологически, какъ потребностью мысли такъ и необходимостью тѣлеснаго механизма, языкъ является основной формой жизни, въ которой находитъ свое выраженіе равновѣсіе между чувственной и духовной природой человѣка; и всѣ происходящія въ немъ измѣненія, все его развитіе регулируются стремленіемъ все снова возстановлять это равновѣсіе,

постоянно грозящее нарушеніемъ то въ ту, то въ другую сторону. Если этимъ путемъ Гумбольдтъ далъ новое побужденіе къ философской обработкѣ языка, побужденіе, которому позже послѣдовалъ въ особенности Августъ Вильгельмъ фонъ Шлегель, то, съ другой стороны, извѣстно, что онъ же сдѣлалъ первый шагъ къ основанію сравнительнаго языкознанія и этимъ направилъ точное изслѣдованіе на тотъ путь, какимъ оно идетъ теперь.

Къ сущности эстетическаго гуманизма относится прежде всего *универсальность историческаго образованія*; и въ Гумбольдтѣ съ новой силой сказывается стремленіе, ведущее свое начало отъ Гердера, прослѣдить развитіе человѣческой культуры черезъ всѣ ея формы, понять, какое мѣсто занимаютъ внутри этого общаго процесса отдѣльные народы съ ихъ образованіемъ, и сдѣлать собственнымъ духовнымъ достояніемъ достигнутые ими наиболѣе зрѣлые результаты. На этой тенденціи основывается могучій процессъ ассимиляціи, посредствомъ котораго въ то время германскій духъ овладѣлъ въ цѣломъ рядѣ образцовыхъ переводовъ великими произведеніями чужихъ литературъ, и иностранныхъ писателей превратилъ въ своихъ національныхъ. Такъ были завоеваны для германской образованности сперва Гомеръ, вслѣдъ затѣмъ Платонъ, позже Шекспиръ, романскіе поэты и наконецъ сокровища древнѣйшей нѣмецкой литературы; такимъ путемъ жизненные соки прежней культуры обогатили собою и кровь германскаго духа. Центромъ этого движенія была *романтическая школа*. Ея стремленія принципіально также были обусловлены выставленной Шиллеромъ эстетической точкой зрѣнія, что эстетическія основныя понятія и поэтическіе идеалы человѣчества должны быть добыты на почвѣ философско-историческаго воззрѣнія.

Кружокъ романтиковъ представлялъ собою одно изъ самыхъ значительныхъ явленій этого великаго времени. Какими бы случайными и запутанными ни были личныя и литературныя отношенія, приведшія къ его основанію, во всякомъ случаѣ въ немъ ясно выступаетъ на видъ полная сосредоточенность громаднаго образовательнаго матерьяла, составляющая характерную черту движенія того времени. Самыя разнообразныя направленія объединялись и оплодотворяли другъ друга въ мышленіи этихъ людей, отличавшихся безпредѣльной умственной подвижностью и несравненной полнотой интересовъ. Три главныхъ точки зрѣнія являются для нихъ руководящими: литературно-эстетическая, философская и политическая. Пытаясь слить ихъ, они живутъ мечтой, что уже близко полное преобразованіе всей культурной жизни человѣчества: вопросъ только въ томъ, чтобы, достигнувъ зрѣлаго пониманія всѣхъ великихъ произведеній человѣческаго духа, объединить ихъ въ всестороннемъ развитіи и способствовать тому, чтобы новый періодъ раскрылся во всей своей полнотѣ. Поэтому во всѣхъ трехъ направленіяхъ историческое познаніе являлось для нихъ ключемъ къ уразумѣнію всего остальнаго. Даже при незначительной творческой силѣ, они отличались тонкостью историческаго чутья и способностью постигать задачи настоящаго на основаніи полнаго

пониманія прошлыхъ дѣяній. Поэтому, безъ сомнѣнія, они положили начало движенію, которое снова ввело историческій интересъ въ научную образованность; и въ этомъ смыслѣ они самые крайніе антиподы Просвѣщенія, величайшій недостатокъ котораго заключался въ томъ, что оно было неспособно понять значеніе исторіи. Примкнувъ къ Лессингу и Гердеру, они стали создателями исторіи литературы и культуры. Главнѣйшимъ образомъ благодаря имъ, историческое изслѣдованіе перестало быть собраніемъ курьозовъ, и именно потому, что они приложили къ нему философскій масштабъ общаго развитія, итогъ которому должно подвести настоящее. И они также находились подъ властью кантовской мысли, что только тамъ, гдѣ говорится о цѣли исторіи, можно судить, что въ ней должно считаться прогрессомъ. Но какъ бы при этомъ они ни ошибались въ частностяхъ, какъ бы часто ни были вынуждены заполнять еще очень большіе пробѣлы въ историческомъ знаніи посредствомъ построеній, заимствованныхъ у общей философской и эстетической тенденціи, и такимъ образомъ выставлять гипотезы, которыя должна была отвергнуть строгая критика позднѣйшихъ изслѣдованій, во всякомъ случаѣ этой критикѣ не слѣдуетъ забывать, что именно распространеніе вліянія романтиковъ всего сильнѣе способствовало пробужденію того историческаго духа, который составляетъ какъ бы ея совѣсть. Когда послѣ многихъ подготовленій кружокъ этотъ впервые сошелся въ Іенѣ, его одушевляли три значительныхъ интереса: французская революція, поэзія Гёте и канто-фихтевская философія. Въ соединеніи ихъ романтики усматривали разгоравшуюся утреннюю зарю новаго времени; ея свѣтъ они искали въ такой образованности, посредствомъ которой эти три „тенденціи“ могли бы быть равномѣрно сконцентрированы. Наступленіе разумнаго состоянія человѣческаго общества, къ чему стремилась революція, казалось имъ возможнымъ лишь въ томъ случаѣ, если восторжествуетъ проповѣдуемый Фихте духъ разумнаго убѣжденія; а общее торжество этого духа опять таки казалось имъ возможнымъ только при условіи побѣды той всемірной и гармонической образованности, представителемъ которой былъ Гёте. Поэтому надежда общества должна быть направлена на то, чтобы философія разума и эстетическое образованіе соединились другъ съ другомъ. Всѣ нити человѣческой культуры стягиваются къ тому пункту, гдѣ на одномъ и томъ же мѣстѣ должны стоять и поэтъ и философъ. Философія должна принять въ себя все содержаніе эстетической образованности и въ то же время послѣдняя тѣмъ самымъ должна получить сознательное завершеніе, чтобы сдѣлаться силой общественной жизни и основаніемъ для новой формы общества. Руководящая идея романтиковъ — это полное сліяніе поэзіи и философіи. Романтики не были ни великими поэтами, ни великими философами, поэтому для нихъ и могли сглаживаться границы обѣихъ областей. Это были люди универсальнаго образованія, критики, обладавшіе значительными точками зрѣнія, которые съ большой чуткостью разрабатывали великія идеи, порожденныя ихъ временемъ, и надѣялись овладѣть ими съ одного удара.

Въ философскомъ отношеніи они всецѣло подчинялись вліянію Фихте, подъ личнымъ воздѣйствіемъ котораго были въ Іенѣ; среди основныхъ понятій его ученія понятіе о творческой силѣ воображенія и было по преимуществу мостомъ, ведущимъ къ эстетическимъ интересамъ, изъ которыхъ они первоначально исходили. Фихте основывалъ внѣшній міръ въ духѣ трансцендентальнаго идеализма на функціи творческой фантазіи, той самой фантазіи, которая, казалось, дѣйствовала и въ художникѣ. Мало способные къ тонкому различенію понятій поэтизирующіе философы романтики усмотрѣли здѣсь полное отожествленіе обѣихъ функцій, и такимъ путемъ естественная дѣйствительность превратилась у Новалиса въ похожее на сонъ созданіе фантазіи. Подобно тому, какъ въ качествѣ приверженца натурфилософіи, онъ—о чемъ было уже упомянуто—совершенно ушелъ въ игру аналогіями, такъ и здѣсь общее міровоззрѣніе привело его къ совершенно расплывчатому идеализму. Правда, съ точки зрѣнія личнаго убѣжденія онъ одобрялъ этическій идеализмъ, въ которомъ міръ разсматривался, какъ матерьялъ долга; но самъ то онъ въ противоположность этому былъ мягкой, мечтательной натурой, а потому въ создающей міръ дѣятельности „я" видѣлъ не серьезную работу нравственной воли, а скорѣе мечтательное, фантастическое и магическое дѣйствіе. „Міръ—это сонъ, сонъ—это міръ". Самымъ высшимъ человѣческимъ произведеніемъ онъ считалъ сказку, какъ такой родъ поэзіи, гдѣ дѣйствительность и фантазія легче всего переходятъ другъ въ друга, и всѣ образы, допуская самыя различныя толкованія, сливаются одинъ съ другимъ. Въ сказкахъ развиваетъ онъ свою поэтическую философію; поэтому для него и самъ міръ пріобрѣтаетъ сказочный характеръ, а всѣ опредѣленные образы исчезаютъ въ общей измѣнчивости. Его неоконченный романъ „Heinrich von Ofterdingen", претендующій быть одновременно и философіей и поэзіей, представляетъ собою удивительное волшебное зеркало, въ которомъ сколько нибудь доступное пониманію содержаніе отодвигается въ недосягаемую даль, уступая мѣсто пустымъ уподобленіямъ, превращеніямъ и аллегоріямъ.

Если у Новалиса поэзія и философія одинаково расплывались въ сумеркахъ грезъ, то тѣмъ рѣзче выступали тенденціи романтиковъ у Фридриха фонъ Шлегеля (1772—1829). Это былъ замѣчательно даровитый критикъ, который однако въ концѣ концовъ не произвелъ ничего значительнаго. Онъ самымъ рѣзкимъ образомъ подчеркивалъ, въ теченіи десятилѣтія съ 1794—1804 г., всякое направленіе, черезъ которое проходило романтическое мышленіе, съ задорной безпощадностью обострялъ его и, доведя до крайности, тѣмъ самымъ его разрушалъ. По природѣ склонный къ интригамъ и скандаламъ, онъ былъ трубачемъ романтики и, можетъ быть, полнѣе всего обнаруживаетъ какъ съ хорошей, такъ и съ дурной стороны замѣчательную сущность этого интереснаго кружка. Вышедшій изъ воззрѣній Лессинга и Шиллера, поднявшись до Гёте и Фихте, онъ далъ принципу романтики классическую форму и кончилъ, наконецъ, тѣмъ, что,

отчаявшись въ осуществленіи романтическаго идеала новой формы человѣческой культуры, перешелъ въ лоно католической церкви въ то самое время, когда Шеллингъ вступилъ на путь теософіи. Какъ Шиллеръ идеализировалъ греческую культуру, такъ романтики идеализировали средневѣковье; и у Новалиса уже замѣчается склонность искать въ подчиненіи всей культуры религіозному принципу—подчиненіи, составляющемъ сущность среднихъ вѣковъ—осуществленіе того тѣснаго слiянія философскихъ литературныхъ и политическихъ стремленій, того полнаго проникновенія всѣхъ областей человѣческой дѣятельности, какого не могла создать сама романтика, хотя и стремилась къ этому. Но Фридрихъ Шлегель былъ первымъ изъ многочисленныхъ представителей романтическаго принципа, который съ присущимъ ему радикализмомъ пошелъ и на дѣлѣ этимъ путемъ, перейдя въ католичество. Этотъ путь отстоялъ далеко отъ того, какимъ онъ шелъ вначалѣ. Онъ принесъ въ жертву личное убѣжденіе лишь тогда, когда упалъ съ головокружительной высоты самой крайней субъективности.

Теорія, которой онъ надѣялся обосновать романтику, возникла у него вслѣдствіе его своеобразнаго пониманія шеллинговскихъ и фихтевскихъ мыслей, пониманія, которое представляло собою скорѣе недоразумѣніе, нежели намѣренное перетолкованіе. Воззрѣнія свои онъ изложилъ главнымъ образомъ въ „Charakteristiken und Kritiken“(1801) и въ отрывкахъ, напечатанныхъ въ „Athenäum“, издаваемомъ имъ вмѣстѣ съ братомъ въ 1799 и 1800 гг. Сначала онъ очень удачно развилъ дальше шиллеровское противоположеніе наивнаго сентиментальному, и именно въ томъ смыслѣ, что наивнымъ или „классическимъ“ поэтомъ является тотъ, кто до нѣкоторой степени уничтожается въ своемъ предметѣ и исчезаетъ за нимъ, тогда какъ личность сентиментальнаго или „романтическаго“ поэта стоитъ впереди и бросаетъ свѣтъ на излагаемый имъ предметъ. Мы забываемъ про античнаго поэта и погружаемся въ изображаемый имъ міръ, къ современному же поэту у насъ складывается личное отношеніе, и мы примѣняемъ къ нему самому излагаемый имъ предметъ. Слѣдовательно, сущность современной или „романтической“ поэзіи состоитъ въ преобладаніи субъективности. Современный художникъ является высокой значительной личностью, которая свободно творитъ образы, паритъ надъ своимъ предметомъ и порождаетъ его изъ своей фантазіи. Итакъ творческая сила воображенія уже не является здѣсь, какъ у Фихте, общей дѣятельностью разума, но творческой фантазіей поэта: поэту Шлегель приписываетъ абсолютную безпричинную свободу, и разумная необходимость превращается въ произволъ геніальнаго индивидуума. Это примѣняется романтиками прежде всего къ эстетикѣ. Законы и правила искусства—это капризы великихъ художниковъ, эстетическое наслажденіе — конгеніальное переживаніе вмѣстѣ съ ними ихъ творческаго произвола, удивленіе передъ величіемъ и свободой ихъ личности. Такимъ образомъ, у этой школы эстетическая жизнь становится по существу *культомъ геніальности*. Въ этомъ смыслѣ ихъ

теорія представляетъ сознательное углубленіе того перваго стремительнаго движенія, которое подъ именемъ „періода бури и натиска“ возстало противъ порабощенія художественнаго влеченія правильными формами; въ то же время она съ презрительной насмѣшкой обращается и противъ „плоскаго“ Просвѣщенія, которое изъ поэтическаго творчества хотѣло сдѣлать разсудочную работу.

Но Фридрихъ Шлегель съ дерзкой смѣлостью переноситъ этотъ принципъ и въ мораль. И здѣсь также устанавливаетъ онъ, какъ Якоби, право геніальнаго индивидуума давать самому себѣ законъ и становиться выше правилъ, имѣющихъ значеніе въ обыденной жизни для филистера съ его прозаической разсудительностью. Въ этой области культъ геніальности принимаетъ форму самой опасной исключительности. Одна изъ особенностей умственнаго движенія восемнадцатаго столѣтія состоитъ въ томъ, что оно ограничилось тѣсно замкнутыми общественными слоями, и это обстоятельство послужило для романтиковъ поводомъ къ сознательному противоположенію собственной геніальной свободы свободѣ громадной массы будничныхъ людей. Такъ какъ въ дѣйствительной жизни они не боялись пренебрегать правилами обычной морали, то Фридрихъ Шлегель имѣлъ дерзость изъявить притязаніе на этотъ беззаконный произволъ, какъ на право геніальныхъ натуръ. Его романъ „Lucinde“ (1799) провозглашалъ геніальную мораль, для которой важно выйти изъ рамокъ обычнаго строя, и развивалъ эту мораль главнымъ образомъ въ полемикѣ противъ того учрежденія, относительно котораго романтики сами грѣшили больше всего, именно противъ брака. Устанавливая эстетическое понятіе свободной любви, въ которой равномѣрно участвуютъ чувственная и духовная сущность человѣка, онъ еще могъ быть настолько правымъ по сравненію со множествомъ прозаическихъ и архиспиритуалистическихъ воззрѣній, что Шлейермахеръ въ своихъ „Vertrauten Briefen über die Lucinde“ (1800) въ состояніи былъ защищать эту мысль въ ея чисто идеальной формѣ, въ которой, собственно говоря, она сводилась къ эстетикѣ Шиллера. Но проведеніе этой мысли въ самомъ шлегелевскомъ романѣ далеко не являлось изображеніемъ гармоническаго сліянія чувственнаго и духовнаго элемента любви, а напротивъ переходило отчасти въ похотливость, отчасти въ совершенно ложную фантастичность. Геніальная же мораль Люцинды обнаруживаетъ свой эстетизирующій характеръ еще и въ томъ, что разсматриваетъ незаинтересованное созерцаніе, какъ этическую самоцѣль. Нравственная функція генія заключается въ самонаслажденіи своей творческой фантазіей, она не имѣетъ въ виду какую нибудь практическую дѣятельность, не служитъ ни собственной, ни чужой пользѣ; ни одна изъ цѣлей, называемыхъ въ обыденной жизни нравственными, не является ея объектомъ, она не работа, а наслажденіе, утопающее въ собственной свободѣ. Праздность — это идеалъ генія, а лѣность—это добродѣтель романтизма. Неустанная работа эпическаго „я“ обратилась у Шлегеля въ эстетическую игру фантазіи. Работа со всѣми цѣлями будничной жизни—это удѣлъ филистера; геній же, какъ

и олимпійскіе боги, свободенъ и имѣетъ только одну задачу — дойти до конца въ переживаніи самого себя, наслаждаться самимъ собой.

Зависимость и различіе мышленія романтиковъ сравнительно съ Фихте выступаютъ здѣсь вполнѣ ясно. И фихтевское „я" было занято лишь самимъ собой; но погруженное въ нравственную работу осуществить задачу, составляющую его сущность, оно является безконечнымъ стремленіемъ. „Я" романтиковъ, занимаясь самимъ собой, должно слѣдовать лишь прихотямъ своей фантазіи; оно—безконечная игра. Исходя изъ этого противоположенія, Шлегель приходитъ къ самому глубокому опредѣленію понятія романтическаго принципа подъ именемъ *ироніи*. Онъ связываетъ ее съ фихтевскимъ утвержденіемъ, что „я" постоянно выходитъ за поставленные себѣ предѣлы, и переноситъ это ученіе на фантазію генія. Иронія художественнаго творчества состоитъ въ томъ, что игра фантазіи снова разлагаетъ всякое свое собственное произведеніе, что свобода субъективности открывается въ произволѣ, въ силу котораго она не сливается ни съ однимъ изъ своихъ объектовъ, но, постоянно господствуя надъ ними, по усмотрѣнію продолжаетъ свою игру и наслаждается этимъ торжествомъ надъ предметомъ. Этотъ теоретическій взглядъ въ связи съ недостаткомъ настоящей силы построенія наложилъ на произведенія романтиковъ, особенно Новалиса и самого Фридриха Шлегеля, печать безформенности. Уже сама Люцинда, которая должна была стать образцомъ поэтическаго творчества этого рода, была по мѣткому выраженію романтическаго запѣвалы, Каролины, мертворожденнымъ плодомъ связи педантизма съ грѣхомъ, а не съ фантазіей. Ироническій произволъ не позволяетъ творчеству принять какую-нибудь опредѣленную форму, каждая попытка къ этому вновь уничтожается, и самъ по себѣ безконечный процессъ этого самоиронизированія въ концѣ концовъ обрывается совершенно произвольно. Въ этомъ состоитъ настоящая противоположность между романтическимъ и классическимъ принципами. Въ то время, какъ по послѣднему каждый предметъ находитъ свое полное выраженіе въ художественномъ созерцаніи, въ романтическомъ искусствѣ мы имѣемъ одни лишь намеки, часто только одни лишь аллегоріи; все произведеніе обнаруживаетъ безконечное стремленіе къ какому-либо завершенію, которое однако никогда не достигается, — явленіе, извѣстное въ настоящее время въ другой области, какъ „безконечная гармонія" въ музыкѣ будущаго. Въ этомъ опять сказывается близкое родство этого принципа съ фихтевскимъ.

Но Шлегель развиваетъ понятіе постояннаго занятія самимъ собой еще дальше; точка зрѣнія ироніи требуетъ, чтобы предметомъ философіи всегда было только само философствованіе, предметомъ поэзіи — самый процессъ творчества. Поэтому въ глазахъ романтики реальное содержаніе какъ философской проблемы, такъ и поэтическаго изображенія безразлично. Она философствуетъ лишь затѣмъ чтобы философствовать, творитъ поэтическіе образы только для того, чтобы творить ихъ; поэтому весь ея интересъ лишь въ формѣ собственной дѣятельности, въ

которой свобода становится наслажденіемъ для сознанія. Принципъ „дѣяніе ради дѣянія" проводится вполнѣ послѣдовательно. Главное въ философіи — это заниматься тѣми формами, которыя она уже выработала, и въ сознаніи ихъ исторической взаимной игры постигать собственную сущность; и въ поэтическихъ опытахъ романтиковъ сущность поэтическаго творчества и поэта занимаетъ большое мѣсто. Съ этимъ связана и историческая тенденція, которая привела романтиковъ къ исторіи философіи и изящной литературы.

Но воззрѣнія романтическаго кружка не получили бы такого большого вліянія на общее развитіе нѣмецкой философіи, если бы къ этому кружку не принадлежалъ главный носитель этого развитія. Въ послѣдніе годы столѣтія Шеллингъ былъ такъ тѣсно связанъ личными отношеніями съ романтиками, что долженъ быть вполнѣ причисленъ къ нимъ. Безконечно богато одаренный, онъ обладалъ не только поэтической, но прежде всего высокой эстетической воспріимчивостью. Преклоненіе предъ Гёте явилось при этомъ существеннымъ связующимъ звеномъ между нимъ и поэтами, критиками и рецензентами, толпившимися вокругъ романтическаго знамени. Однако вскользь высказываемыя Шлегелемъ мысли, правда всегда остроумныя, но по большей части парадоксальныя, а зачастую и недозрѣлыя, внезапныя, слагались въ великомъ умѣ Шеллинга въ ясно продуманную теорію, и какъ бы романтики лично ни удалялись отъ Шиллера, все же введеніе шиллеровской мысли въ трансцендентальную философію дало Шеллингу возможность совершить преобразованіе своего ученія, которое должно разсматриваться, какъ наиболѣе очищенная форма романтической философіи и самый совершенный памятникъ взаимнаго проникновенія философскаго и эстетическаго мышленія. Въ главномъ это преобразованіе состояло въ общемъ философскомъ использованіи эстетической теоріи Шиллера, которую этотъ, въ качествѣ настоящаго кантіанца, ставилъ въ зависимость отъ субъективнаго процесса эстетической функціи человѣка, но тѣмъ не менѣе уже отчасти перетолковывалъ въ смыслѣ объективнаго назначенія. Эта теорія изложена въ сочиненіи Шеллинга „Der transscendentale Idealismus" (1800) и въ лекціяхъ по философіи искусствъ, читанныхъ имъ сперва зимою 1799—1800 г. въ Іенѣ; эти лекціи вошли въ его сочиненія, но только въ той редакціи, какую они получили лишь при повтореніи ихъ въ Вюрцбургѣ.

Трансцендентальный идеализмъ долженъ быть ученіемъ о „я", подобно тому, какъ натурфилософія была ученіемъ о становленіи „я". Но, по Фихте, къ сущности „я" относится противоположность между сознательной и безсознательной дѣятельностью; актъ, которымъ порождается содержаніе сознанія, какъ таковой, необходимо безсознателенъ. Изъ взаимоотношенія этихъ двухъ элементовъ возникло раздѣленіе теоретическаго и практическаго Наукословія. Это раздѣленіе было въ главномъ принято Шеллингомъ безъ перемѣнъ. Зависимость сознательной дѣятельности отъ безсознательной даетъ начало теоретическому процессу со-

знанія; начинаясь съ ощущенія, онъ восходитъ черезъ созерцаніе и мышленіе до полной свободы самосознанія, въ которой „я“ сознаетъ самого себя, какъ волю. Изъ опредѣляемости безсознательной дѣятельности дѣятельностью сознательной получается практическій процессъ сознанія, представляющійся въ общей жизненной дѣятельности индивидуумовъ, какъ развитіе свободы черезъ исторію.

Въ этихъ двухъ направленіяхъ Шеллингъ слѣдуетъ ученіямъ Канта и Фихте, въ особенности въ теоріи познанія и философіи исторіи, хотя и онъ обнаруживаетъ значительную самостоятельность отчасти въ діалектическомъ распредѣленіи богатаго матеріала, отчасти въ пониманіи отдѣльныхъ проблемъ. Но онъ выходитъ за предѣлы этихъ ученій и къ этимъ двумъ рядамъ мыслей прибавляетъ завершающій синтезъ, который основывается, правда, на Критикѣ способности сужденія и на шиллеровскомъ ученіи о влеченіи къ игрѣ, но проведенъ имъ вполнѣ оригинально. Въ то время какъ „я“ какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ процессѣ сознанія выступаетъ въ односторонней опредѣленности, должна быть найдена высшая форма его развитія, въ которой оно можетъ выступить въ законченномъ проявленіи. У Фихте, какъ и у Канта, противоположеніе теоретическаго и практическаго представляется противоположеніемъ двухъ линій, встрѣчающихся лишь въ безконечности. Но вѣдь „я“ единично, слѣдовательно это единство безсознательной и сознательной дѣятельности должно выступить и въ явленіи: наряду съ теоретическимъ и практическимъ „я“ должна существовать функція разума, гдѣ бы это противорѣчіе двухъ формъ дѣятельностей было разрѣшено. Это—функція эстетическая, такъ какъ геній, обусловливающій ея существованіе, представляетъ собою безсознательно-сознательную дѣятельность „я“. Наука, какъ продуктъ теоретическаго „я“, и мораль въ своемъ историческомъ развитіи, какъ продуктъ „я“ практическаго, представляютъ обѣ progressus in infinitum, и только искусство, какъ продуктъ „я“ эстетическаго, содержитъ готовое рѣшеніе задачи, надъ которой тѣ оба работаютъ. Если въ теоретической функціи сознательное должно быть вполнѣ опредѣлено черезъ безсознательное, и наоборотъ въ практической функціи безсознательное должно быть вполнѣ опредѣлено чрезъ сознательное, то каждая изъ нихъ достигаетъ своей цѣли лишь въ безконечности, т. е. въ опытѣ никогда не достигаетъ. Искусство, напротивъ, показываетъ уже въ самомъ явленіи полное равновѣсіе безсознательной и сознательной дѣятельностей, равновѣсіе, при которомъ онѣ взаимно вполнѣ другъ друга опредѣляютъ, причемъ ни одна изъ нихъ не беретъ верха надъ другой. Геній — это интеллигенція, дѣйствующая какъ природа. Только въ искусствѣ совпадаютъ міръ чувственный и міръ духовный, которые иначе вездѣ стремятся или приблизиться другъ къ другу, или отойти другъ отъ друга. Поэтому произведеніе искусства есть совершенное изображеніе „я“ въ явленіи, а искусство—высшій органонъ философіи; ибо оно содержитъ въ себѣ рѣшеніе задачи, надъ которымъ работаетъ философское мышленіе. Всякое истинное произведеніе искусства

есть міръ въ себѣ, проявленіе абсолютнаго единства міра, получившее совершенное выраженіе: въ немъ успокаиваются влеченіе мышленія и влеченіе воли. Ихъ противорѣчіе здѣсь разрѣшено, и работа „я", стремящагося реализировать самого себя, закончена въ созерцаніи, развившемъ дѣятельность „я" до полной гармоніи.

Оставаясь вѣрнымъ идеалистическому міросозерцанію, Шеллингъ перетолковываетъ въ смыслѣ общихъ философскихъ воззрѣній тѣ психологическія опредѣленія, подъ которыя Кантъ и Шиллеръ подводили художественное творчество и эстетическое наслажденіе; а то завершающее, заключительное значеніе, которое романтики, слѣдуя Шиллеру, приписывали эстетическому моменту въ развитіи человѣческаго духа, приводитъ у Шеллинга къ тому, что искусство является кульминаціоннымъ понятіемъ въ метафизическомъ построеніи трансцендентальной философіи. Искусство — завершеніе міровой жизни, оно самое законченное явленіе „я", составляющаго первооснову всякой дѣйствительности. Въ силу этого эстетическій моментъ сталъ опредѣляющимъ моментомъ міросозерцанія; изъ кантовскаго и фихтевскаго идеализма развился идеализмъ эстетическій.

А чрезъ это эстетика сдѣлалась не просто одной изъ дисциплинъ, а еще и заключительной дисциплиной философіи. Съ этой точки зрѣнія она является по существу метафизическимъ ученіемъ объ искусствѣ. Она разсматриваетъ всю эстетическую жизнь лишь въ отношеніи къ художественной дѣятельности. Наслажденіе прекраснымъ въ природѣ считается здѣсь фактомъ всего лишь производнымъ и обусловленнымъ аналогіей, а эстетика обращается въ дедукцію системы искусствъ. По діалектической схемѣ выводятся отдѣльныя искусства, и въ концѣ концовъ указывается, что эта общая сущность совершеннѣе и чище всего проявляется въ поэзіи. Съ богатымъ знаніемъ дѣла и тонкимъ вкусомъ выполняетъ Шеллингъ эту задачу, и его лекціи по философіи искусства, хотя и напечатанныя послѣ его смерти, все же благодаря своему вліянію сдѣлались фундаментомъ, на которомъ цѣлыя десятилѣтія строились эстетическія теоріи въ Германіи.

§ 66. Абсолютный идеализмъ.

Система тожества Шеллинга.

Вліяніе эстетическаго момента на развитіе нѣмецкой философіи обнаруживается не только въ содержаніи философіи, въ видѣ приписаннаго искусству значенія для міровоззрѣнія, но съ одинаковой силой выступаетъ и въ формальномъ отношеніи. Главнымъ образомъ благодаря эстетической потребности, съ самыхъ различныхъ сторонъ стали раздаваться въ то время требованія, чтобы философія была замкнутой въ себѣ абсолютно цѣльной системой, которая порождала бы изъ своей сокровенной сущности противорѣчіе между всѣми своими отдѣльными за-

дачами и, разрѣшая его, приходила бы въ концѣ концовъ къ гармоническому примиренію. Эта мысль, уже высказанная вскользь Гаманомъ съ присущей ему туманностью, проводится съ фихтевской точки зрѣнія въ интересномъ разсужденіи (напечатанномъ въ 1796 г.), въ которомъ Гюльзенъ (Hülsen) отвѣчалъ на премированный вопросъ берлинской академіи относительно успѣховъ, сдѣланныхъ метафизикой со времени Лейбница и Вольфа. Эта же мысль воодушевляла Гёлдерлина, друга Шеллинга и Гегеля, поэтическія, но туманныя умозрѣнія котораго оказали позже значительное вліяніе на послѣдняго. Подобную же мысль выдвигаетъ впередъ и Фридрихъ Шлегель какъ въ своей перепискѣ, такъ и въ своихъ фрагментахъ. Но къ наиболѣе важнымъ послѣдствіямъ привелъ этотъ принципъ въ системахъ Шеллинга и Гегеля. Онъ придалъ новое значеніе фихтевскому діалектическому методу. Стоило только полностью распространить на всѣ части философіи тріадическую схему этого метода съ его тезисомъ, антитезисомъ и синтезисомъ, чтобы построить философію какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ, соотвѣтственно эстетической потребности. Такимъ образомъ, ученія нѣмецкой философіи развились въ діалектическую поэму понятій, въ міровую поэзію, содержаніемъ которой являлись художественно обработанные мотивы развитія противорѣчій и ихъ гармоническое примиреніе въ заключительномъ аккордѣ.

Эта эстетико-философская потребность обращается у Шеллинга прежде всего на разрѣшеніе противорѣчія между натурфилософіей и трансцендентальной философіей. Хотя онъ и вывелъ отношеніе этихъ наукъ другъ къ другу изъ принциповъ Наукословія, но обѣ части потерпѣли у него такое преобразованіе, что онъ уже больше не могъ свести ихъ обратно къ нему. Природа, въ силу философскаго толкованія, стала для него самостоятельной и оказалась равной по происхожденію съ „я", выведеніе функцій котораго было предметомъ трансцендентальной философіи. Но обѣ части постоянно указывали другъ на друга. Цѣлью процесса природы является возникновеніе „я", а это послѣднее опять-таки раскрываетъ противорѣчіе между своими теоретическими, практическими и эстетическими функціями лишь благодаря различію въ своихъ отношеніяхъ къ природѣ. Это показываетъ, что природа и „я" покоятся на одной и той же основѣ, и что эти двѣ части философіи нуждаются въ высшемъ обоснованіи, благодаря чему ихъ объекты выводятся изъ общей основы. Но Шеллингъ уже не могъ, подобно Фихте, опредѣлять эту высшую основу, какъ чистое или абсолютное „я", тѣмъ болѣе, что онъ все больше и больше привыкалъ употреблять слово „я" въ обычномъ смыслѣ индивидуальнаго самосознанія, поэтому онъ назвалъ ее теперь просто Абсолютомъ, абсолютнымъ разумомъ. Объясняется это еще и тѣмъ, что та же тенденція все сильнѣе и сильнѣе влекла романтическаго мыслителя отъ Канта и Фихте назадъ къ Спинозѣ, вліяніе котораго, прошедшее черезъ посредство Гердера и Гёте, уже чувствовалось въ пантеистическомъ направленіи натурфилософіи. Теперь Шеллингъ, въ силу

собственнаго развитія, натолкнулся въ обѣихъ частяхъ своего ученія на противоположность между природой и духомъ, казавшуюся родственной спинозистической противоположности между божественными атрибутами протяженія и мышленія. Задача найти общее обоснованіе для натурфилософіи и трансцендентальной философіи сама собой приводила къ ученію, которое въ природѣ и въ духѣ видѣло два способа проявленія Абсолюта; потому то скоро Шеллингъ, подобно Спинозѣ, и хотя не съ бóльшимъ, но и не съ меньшимъ правомъ тоже назвалъ Абсолютъ Богомъ. Этотъ поворотъ Шеллинга кладетъ начало направленію, обозначаемому какъ *новоспинозизмъ* нѣмецкой философіи. Если и можно видѣть въ этомъ направленіи сліяніе кантовскихъ и спинозистическихъ принциповъ, то все же не слѣдуетъ забывать, что при этомъ пониманіе Спинозы постоянно существеннымъ образомъ искажалось, благодаря виталистическому принципу, появившемуся уже у Гердера подъ вліяніемъ Лейбница. Насколько сильно было вліяніе Спинозы, видно съ внѣшней стороны еще и изъ того, что Шеллингъ въ „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) даже подражалъ геометрическому методу этики съ его аксіомами, теоремами, доказательствами и королларіями, хотя это сочиненіе Шеллинга ограничивается натурфилософіей и лишь съ этой стороны было существеннымъ образомъ дополнено его другими, одновременно появившимися, статьями. Такъ въ журналѣ „Zeitschrift für speculative Physik" (1801) онъ помѣстилъ статью „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie", въ „Neuer Zeitschrift für speculative Physik" (1802) напечаталъ „Fernere Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie"; въ „Kritisches Journal der Philosophie" были помѣщены разговоръ „Ueber das absolute Identitätssystem" и статья „Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt"; наконецъ, его „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" была изложена имъ въ лекціяхъ, читанныхъ въ Вюрцбургѣ, которыя были изданы уже послѣ его смерти на основаніи рукописнаго матеріала.

Интеллектуальная интуиція, изъ которой долженъ былъ исходить, по Канту, метафизическій идеализмъ, не является уже у Шеллинга интуиціей „я", направленной на само же „я," какъ это уже было у Фихте, но интуиціей, направленной на Абсолютъ. Эта интуиція не можетъ быть пріобрѣтена и доказана какимъ-либо способомъ посредствомъ мышленія; это скорѣе геніальная интуиція, безъ которой для этой точки зрѣнія невозможна никакая философія. Но такъ какъ и духъ, переживающій эту интуицію, тоже представляетъ собою функцію и явленіе Единаго Абсолюта, то и направленная на Бога интуиція философа содержитъ въ себѣ въ то же время, чего требовалъ уже Фихте, направленную на самого себя интуицію Абсолюта; отсюда и вытекаетъ понятіе Абсолюта, какъ тожества субъекта и объекта. Но такъ какъ это тожество, согласно требованію понятія знанія, должно быть полнымъ, то Абсолютъ и является совершеннымъ нераздѣльнымъ единствомъ субъекта и объекта; онъ ни то, ни дру-

гое въ отдѣльности, а полное *безразличіе* обоихъ. Но у Шеллинга противоположность между субъектомъ и объектомъ немедленно обращается въ противоположность между идеальнымъ и реальнымъ, или въ противоположность между духомъ и природой. Абсолютъ ни идеаленъ, ни реаленъ; онъ—ни духъ, ни природа, но абсолютное тожество или безразличіе обоихъ опредѣленій. Магнитъ является не только натурфилософскимъ, но и общимъ метафизическимъ типомъ. Подобно тому, какъ магнитъ вообще не есть ни сѣверный, ни южный полюсъ въ частности, а тожество обоихъ, и содержитъ въ центрѣ точку ихъ безразличія, такъ и Абсолютъ представляетъ нераздѣльное соединеніе всѣхъ противорѣчій. Поэтому въ извѣстномъ смыслѣ шеллинговскій Абсолютъ, какъ и божество мистиковъ и субстанція Спинозы, представляетъ изъ себя ничто; отсюда объясняется, что одинъ изъ послѣдователей натурфилософскаго ученія, Окенъ, могъ принять за исходную точку діалектическаго построенія — нуль (± 0). За то у Шеллинга Абсолютъ, какъ безразличіе, содержитъ возможность дифференцированія, благодаря чему онъ, въ качествѣ вселенной, можетъ развиться въ систему различныхъ явленій. Если въ Абсолютѣ противоположности при полномъ равенствѣ взаимно уничтожаютъ другъ друга, то въ отдѣльныхъ явленіяхъ онѣ скомбинированы различно, такъ что перевѣшиваетъ то одна, то другая часть. И здѣсь Шеллингъ пользуется схемой магнита; какъ въ магнитѣ въ каждой точкѣ дѣйствуютъ оба полюса, какъ сѣверный, такъ и южный, причемъ положеніе данной точки между точкой безразличія и однимъ изъ полюсовъ опредѣляетъ собой бóльшее или меньшее преобладаніе одной силы надъ другой, такъ и въ каждомъ отдѣльномъ явленіи субъективность и объективность, духъ и природа, находятся въ такомъ взаимоотношеніи, что количественное соотношеніе между ними обосновываетъ сущность этого явленія. Если бы можно было раздѣлить на части великій міровой магнитъ, содержащій въ себѣ безразличіе духа и природы, то каждая малѣйшая частица его обнаруживала бы ту же самую полярность. Но такъ какъ онъ представляетъ единую жизнь, то каждой точкѣ въ немъ присуще особое соотношеніе обоихъ основныхъ опредѣленій, безразличіе которыхъ составляетъ сущность цѣлаго.

Итакъ различіе конечныхъ вещей сводится къ *количественному различію природнаго и духовнаго моментовъ*, входящихъ въ составъ всѣхъ нихъ. Въ этомъ и состоитъ отличіе этого новоспинозизма отъ самого спинозизма; съ точки зрѣнія послѣдняго всѣ конечныя вещи распадаются на двѣ большія совершенно обособленныя области, изъ которыхъ одна является исключительно духомъ, а другая — природой; по ученію же Шеллинга, абсолютный разумъ развивается въ два ряда, которые, вслѣдствіе постепеннаго количественнаго уменьшенія либо природнаго, либо духовнаго элемента, выходятъ такими, что въ одномъ перевѣшиваетъ природа, въ другомъ—духъ. Поэтому каждый изъ этихъ рядовъ представляетъ такое развитіе, которое, начинаясь съ самаго крайняго полюса, гдѣ перевѣшивающій въ немъ моментъ является всего

самостоятельнѣе и наиболѣе свободнымъ отъ противоположнаго ему, идетъ къ точкѣ безразличія и по близости отъ нея приводитъ къ такому явленію, въ которомъ этотъ перевѣшивающій моментъ всего полнѣе отожествляется съ противоположнымъ. Отдѣльныя ступени этого развитія обозначаются Шеллингомъ именемъ потенцій; а потому и все это ученіе называется также *ученіемъ о потенціяхъ*.

Итакъ, вся эта система должна была представлять двойное развитіе, внутри котораго каждому отдѣльному явленію отводилось мѣсто въ зависимости отъ господствующаго въ немъ соотношенія между духовнымъ и природнымъ элементами. Шеллингъ изобразилъ только ходъ развитія реальнаго ряда—природы. Идеальный же рядъ, рядъ духа или исторіи, у него всего лишь намѣченъ. Самый крайній полюсъ реальнаго ряда образуетъ матерія (или въ послѣднихъ изложеніяхъ—пространство), въ которой объективный элементъ вполнѣ перевѣшиваетъ субъективный. Второй потенціей является свѣтъ, третьей и заключительной—организмъ. Въ его высшихъ формахъ и жизненныхъ процессахъ все еще перевѣшиваетъ физическій элементъ, но тѣмъ не менѣе, съ другой стороны, и идеальный уже пріобрѣтаетъ наибольшее значеніе, какого только онъ можетъ достигнуть внутри природнаго ряда. Въ предѣлахъ этихъ трехъ ступеней должна была быть построена вся натурфилософія, но взглядъ Шеллинга на самый способъ построенія много разъ измѣнялся. Съ другой стороны, если на основаніи намековъ и посылокъ шеллинговскаго мышленія дѣлать какія-либо предположенія относительно того, въ какомъ видѣ представился бы ему рядъ идеальный, то, вѣроятно, здѣсь духовный полюсъ покоился бы въ нравственномъ самосознаніи, противополагающемъ себя природѣ; въ качествѣ второй потенціи явился бы весь теоретическій рядъ, подчиненный безсознательному, и, наконецъ, это построеніе завершилось бы эстетической дѣятельностью, продуктъ которой, при всемъ преобладаніи идеальнаго характера, является тѣмъ не менѣе наиболѣе чувственнымъ и природнымъ изъ того, что только могла произвести интеллигенція.

Если такимъ образомъ изъ безразличія Абсолюта развиваются оба ряда дифференцированныхъ явленій, то все же ни въ одномъ изъ нихъ не достигаетъ самъ Абсолютъ своего полнаго изображенія; вѣдь и въ человѣческомъ организмѣ перевѣшиваетъ физическій моментъ, и въ лучшемъ произведеніи художника—моментъ идеальный. Послѣдній синтезъ, самое полное раскрытіе абсолютнаго разума не можетъ быть осуществлено въ отдѣльномъ явленіи. Но этотъ синтезъ долженъ быть совершенъ, чтобы система имѣла завершеніе, слѣдовательно, его можно искать только въ цѣломъ всѣхъ явленій, т. е. *во вселенной*. Вселенная это законченное самообнаруженіе Абсолюта, полное развитіе разума; она — потенція, въ которой Абсолютъ, пройдя черезъ все множество дифференцированій, возстановляетъ свое тожество въ точкѣ безразличія. Поэтому вселенная является пунктомъ, гдѣ реальный и идеальный ряды встрѣчаются и достигаютъ абсолютнаго единства; она—совершеннѣйшій изъ

всѣхъ организмовъ и одновременно съ этимъ наиболѣе совершенное произведеніе искусства; она—*тожество абсолютнаго организма и абсолютнаго произведенія искусства*. Стоя на этой точкѣ зрѣнія, Шеллингъ почувствовалъ влеченіе къ величественной міровой поэмѣ, въ которой натурфилософія Возрожденія разсматривала вселенную, какъ организмъ и какъ художественное произведеніе; и вотъ, это ученіе, въ которомъ истина и красота должны были слиться воедино, онъ влагаетъ въ уста величайшему итальянскому натурфилософу. Діалогъ Шеллинга „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" (1802) является самымъ полнымъ выраженіемъ этой фазы его развитія. Система тожества или абсолютный идеализмъ представляется *эстетическимъ пантеизмомъ*: единство чувственнаго и духовнаго элементовъ, ставшее руководящимъ въ эстетикѣ Шиллера, прослѣживается здѣсь во всѣхъ явленіяхъ дѣйствительнаго міра, въ силу чего неподвижныя линіи спинозистическаго натурализма превращаются въ прекрасное волнообразное движеніе живого цѣлаго.

Но даже въ діалогѣ „Bruno" уже проскальзываетъ другое вліяніе, а съ нимъ вмѣстѣ и перемѣна въ воззрѣніи, перемѣна, въ которой уже чуть слышно звучатъ мотивы позднѣйшей фазы развитія Шеллинга, опять уклонившагося отъ системы тожества. Діалогическая форма Бруно представляетъ, очевидно, подражаніе Платону и является несомнѣнно самымъ совершеннымъ изъ всѣхъ новѣйшихъ подражаній великому эллинскому образцу. Однако вліяніе Платона на Шеллинга сказалось не только въ формѣ, но оно было весьма значительнымъ и въ смыслѣ содержанія въ первые годы новаго столѣтія. Система абсолютнаго разума изъ собственной потребности пошла на встрѣчу ученію объ идеяхъ, овладѣла имъ, восприняла въ себя и подъ его вліяніемъ стала внутренне преобразовываться. Великій процессъ ассимиляціи, посредствомъ котораго германскій духъ перерабатывалъ результатъ прочихъ культуръ, распространился теперь и на самыя зрѣлые продукты греческой философіи. Въ высшей степени вѣроятно, что на Шеллинга подѣйствовало въ этомъ направленіи главнымъ образомъ новое личное соприкосновеніе съ Гегелемъ; Гегель не былъ отклоненъ въ своемъ развитіи естественно-научнымъ интересомъ, какъ это случилось съ Шеллингомъ, а напротивъ въ тишинѣ далъ развиться въ себѣ античному моменту ихъ юношескаго образованія до полной зрѣлости. Ему было предназначено стать впослѣдствіи выразителемъ самаго совершеннаго сліянія нѣмецкой и античной философіи; но уже и теперь онъ настолько усилилъ находящійся въ шеллинговскомъ мышленіи платоновскій элементъ, что этотъ послѣдній сталъ получать все бóльшее преобладаніе въ изложеніи системы тожества. Конечно, ученіе Платона не воспринималось при этомъ въ чистомъ первоначальномъ видѣ, и одна изъ заслугъ Гербарта состоитъ въ томъ, что онъ первый, въ противоположность философамъ тожества, возстановилъ историческое пониманіе великаго аттическаго философа. Шеллингъ и Гегель придерживались господствовавшаго во всѣ средніе вѣка, да и въ новое время, толкованія системы Платона

въ духѣ новопиѳагореизма и новоплатонизма: они видѣли въ платоновскихъ идеяхъ не сверхчувственныя сущности, но мысли Бога.

Такое пониманіе связывалось у нихъ съ понятіемъ интеллектуальной интуиціи, какъ съ самосозерцаніемъ Абсолюта. Именно, если это самосозерцаніе должно распространяться также и на вполнѣ развившійся Абсолютъ, который, пройдя черезъ дифференцированія, достигъ цѣлостности вселенной, то онъ долженъ созерцать въ самомъ себѣ также и всѣ пройденныя имъ ступени дифференціаціи. Слѣдовательно, эти ступени дифференціаціи или „потенціи" существуютъ въ двоякомъ смыслѣ: во-первыхъ, какъ объективныя явленія, т. е. реальныя формы развитія Абсолюта, во-вторыхъ—какъ формы самосозерцанія Абсолюта. Въ этомъ второмъ смыслѣ Шеллингъ называетъ ихъ *идеями* и чѣмъ больше онъ склоняется къ этой мысли, тѣмъ болѣе привыкаетъ называть *Богомъ* созерцающій въ нихъ самого себя Абсолютъ. Божество созерцаетъ самого себя въ этихъ идеяхъ и реализируетъ ихъ въ объективныхъ явленіяхъ природы и исторіи. Такимъ образомъ, ученіе о потенціяхъ превратилось въ *ученіе объ идеяхъ*; потенціи эмпирической дѣйствительности являются не непосредственными ступенями дифференціаціи Абсолюта, но получившими осуществленіе и самостоятельность идеями, на которыя дифференцируется Божество при самосозерцаніи. При этомъ получилась нѣкоторая двусмысленность при примѣненіи термина идеальный или идейный. Въ потенціяхъ эмпирической дѣйствительности идеальный и реальный ряды разсматривались какъ равноправные. Но когда теперь имъ обоимъ долженъ былъ предшествовать міръ идей, какъ первообразъ въ платоновскомъ смыслѣ, то идейный моментъ оказался первоначальнымъ, а природный или эмпирическій—производнымъ. Къ этому присоединились еще и другія понятія, скорѣе затемнявшія, нежели разъяснявшія изображеніе этой фазы развитія шеллинговскаго мышленія. Именно: коль скоро самъ Абсолютъ, въ качествѣ безконечнаго, былъ противопоставленъ конечнымъ явленіямъ, то безконечная сущность Божества открывалась теперь въ его идеяхъ. Противоположность между идеями и явленіями совпадаетъ съ противоположностью между безконечнымъ и конечнымъ, и Божество называется абсолютнымъ тожествомъ именно въ томъ смыслѣ, что оно, будучи одновременно безконечнымъ въ идеѣ и конечнымъ въ явленіи, является однимъ и тѣмъ же въ обѣихъ формахъ.

Съ этой точки зрѣнія набросалъ Шеллингъ систему наукъ въ своихъ лекціяхъ о методѣ университетскихъ занятій „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums". Печатное изданіе этихъ лекцій (1803) является наиболѣе законченнымъ по формѣ изъ всего того, что только когда-либо создавалось въ нѣмецкой философіи, и съ внѣшней стороны оно представляетъ блестящій памятникъ того времени, для котораго, какъ и для грековъ, красота отожествлялась съ истиной. Кромѣ того, въ немъ изложена первая попытка развить, исходя изъ философской мысли, весь многочленный организмъ наукъ, и этимъ указать каждой наукѣ ея задачу и методъ. Если при этомъ и не была

достигнута универсалистическая цѣль, чтобы всѣ отдѣльныя науки вплоть до частныхъ изслѣдованій опредѣлялись діалектическимъ методомъ философіи, то все же, съ другой стороны, нигдѣ не были такъ блестяще представлены и такъ глубоко обоснованы общая задача и идейная связь всѣхъ научныхъ дѣятельностей, какъ въ этихъ лекціяхъ. При этомъ онѣ преслѣдуютъ еще и другую цѣль—представить идеальную картину того, въ чемъ сущность и задача германскихъ университетовъ. Университеты разсматриваются здѣсь, какъ такія учрежденія, при посредствѣ которыхъ получаетъ живое выраженіе вышеупомянутый организмъ наукъ, представляющій собою связное цѣлое. Университетъ не есть совокупность такихъ школъ, въ которыхъ наука изучается какъ одинъ изъ способовъ добыванія средствъ къ жизни, и исключительная цѣль которыхъ подготовлять къ усвоенію опредѣленныхъ техническихъ навыковъ; еще менѣе можетъ онъ разсматриваться какъ мѣсто сборища для юношей, желающихъ впродолженіи нѣсколькихъ лѣтъ наслаждаться свободой отъ практической дѣятельности. Университетъ это школа научной работы, въ которой всѣ задачи человѣческаго познанія, въ силу постояннаго взаимнаго проникновенія и поддержкѣ, оказываемой другъ другу, какъ ими самими, такъ и лицами, работающими надъ ними, должны вести къ все болѣе возвышенному рѣшенію ихъ; въ университетѣ каждый отдѣльный индивидуумъ долженъ научиться разсматривать съ научной точки зрѣнія сущность своей будущей практической дѣятельности и понимать ее въ тѣсной связи со всей остальной культурной жизнью. Тотъ, кто хочетъ познакомиться съ полнымъ и чистымъ идеализмомъ, составляющимъ самое сокровенное жизненное начало германскихъ университетовъ въ ихъ великомъ прошломъ, долженъ прочитать это произведеніе. Въ то же время оно является и самымъ благороднымъ свидѣтельствомъ того, какъ самъ Шеллингъ понималъ свою академическую дѣятельность.

Система тожества была относительно короткимъ моментомъ въ общемъ развитіи нѣмецкой философіи. Самъ Шеллингъ скоро оставилъ ее и очутился на пути къ теософіи (ср. § 69); задача же, поставленная имъ натурфилософіи, была рѣшена впослѣдствіе гораздо болѣе основательно Гегелемъ. Тѣмъ не менѣе и въ этомъ пунктѣ отъ главнаго ствола развитія вышелъ цѣлый рядъ побѣговъ. Послѣдователями Шеллинга въ этой фазѣ его философствованія могутъ считаться К л е й н ъ („Beiträge zum Studium der Philosophie“ 1805) и Ш т у ц м а н ъ („Philosophie des Universums“ 1806). Исторію философіи излагалъ съ этой точки зрѣнія Ф р и д р и х ъ А с т ъ („Grundriss einer Geschichte der Philosophie“ 1807); онъ же издалъ учебникъ эстетики. Вообще система тожества именно въ своей платонизирующей формѣ оказалась чрезвычайно плодотворной для разработки эстетики. Уже Шиллеръ могъ узнать собственную основную мысль въ ученіи объ Абсолютѣ, какъ безразличіи духовнаго и природнаго, и поэтому въ предисловіи къ „Мессинской невѣстѣ“ онъ могъ выразить ее въ такой формѣ, которая рѣшительно напоминаетъ шеллинговскій языкъ. Но впослѣдствіи

для эстетики стало руководящимъ именно отношеніе безконечной идеи къ конечному явленію. Въ то время, какъ идейная сущность Божества никогда не можетъ вполнѣ раскрыться ни въ одномъ явленіи дѣйствительности, задачей искусства является такъ изобразить въ каждомъ художественномъ произведеніи тожество безконечнаго и конечнаго, никогда вполнѣ недостигаемое научнымъ познаніемъ, чтобы идея совершенно слилась съ явленіемъ, а явленіе—съ идеей. Истина и красота одно; обѣ онѣ не заключаютъ въ себѣ ничего другого, какъ идею въ явленіи, и въ этомъ смыслѣ онѣ являются синтезомъ чувственнаго и сверхчувственнаго, природнаго и духовнаго. Съ этимъ понятіемъ вносится въ эстетику моментъ „значительнаго", выдвинутый впередъ Гердеромъ въ его Каллигонѣ (1800), какъ противовѣсъ формализму кантовской эстетики. И здѣсь, какъ и въ философіи исторіи, Гердеръ былъ правъ, поскольку дѣло шло о дополненіи точки зрѣнія противника, и неправъ, поскольку его утвержденія являлись раздраженнымъ оспариваніемъ этой точки зрѣнія. Въ то время, какъ такимъ образомъ укрѣплялось въ сознаніи основное положеніе, что прекрасное есть чувственное явленіе идеи, нѣмецкая эстетика все замѣтнѣе обращалась въ теорію искусства, чему способствовало еще и то, что ее разрабатывали преимущественно литературные критики, которые имѣли право искать въ поэзіи изображенія идей. Съ этимъ направленіемъ прекрасно уживалась и философско-историческая тенденція въ построеніи эстетическихъ основныхъ понятій. Въ античномъ или классическомъ искусствѣ мы встрѣчаемся съ простодушнымъ и наивнымъ господствомъ идеи въ чувственномъ образѣ; напротивъ того, сущность современнаго или романтическаго искусства видятъ въ стремленіи художника снова преодолѣть дошедшее до сознанія противорѣчіе между идеей и дѣйствительностью. Позже, подъ вліяніемъ этихъ идей Зольгеръ (1780 — 1819) далъ новую формулировку романтическому принципу ироніи, казавшуюся тѣмъ болѣе оригинальной, что тогда еще не была обнародована философія искусства Шеллинга. Въ произведеніяхъ Зольгера: „Erwin" (1815) и „Philosophische Gespräche" (1817), глубокое обоснованіе которыхъ впервые обнаружилось съ полной ясностью въ изданныхъ послѣ его смерти „Vorlesungen über Aesthetik" (1829), разъясняется романтическое основное понятіе въ томъ смыслѣ, что ироническій пріемъ современнаго художника, у котораго идея и чувственное изображеніе никогда уже болѣе не достигаютъ полнаго тожества, состоитъ въ томъ, чтобы приносить въ жертву конечное безконечному, явленіе—идеѣ, индивидуума—Абсолюту, и что въ этомъ и заключается трагическая судьба прекраснаго, — воззрѣніе, которое вполнѣ естественно, въ силу сліянія всего индивидуальнаго съ Божествомъ, придало эстетикѣ религіозную окраску.

Среди людей, которые, исходя изъ системы тожества, пошли относительно самостоятельнымъ путемъ, прежде всего слѣдуетъ назвать I. Я. Вагнера (1775 — 1841). Онъ издалъ нѣсколько сочиненій еще въ качествѣ приверженца Шеллинга въ его натурфилософскомъ періодѣ и

перешелъ вмѣстѣ съ нимъ въ фазу абсолютнаго идеализма; но, принципіально оставаясь вѣрнымъ послѣдней точкѣ зрѣнія, онъ отдѣлился отъ своего учителя, когда тотъ вступилъ на путь теософіи. Позже онъ пытался дополнить тріадическую схему системы тожества тетрадической схемой скрещиванія противоположностей и въ своей „Mathematische Philosophie“ (1811) и „Organon der menschlichen Erkenntniss“ (1830) настолько погрузился въ сухой схематизмъ методизированія, что хотѣлъ на основаніи этого четырехчленнаго метода опредѣлять всѣ человѣческія дѣятельности. Убѣжденіе системы тожества, что законы мышленія суть законы вселенной, онъ распространилъ главнымъ образомъ на математическое счисленіе и утверждалъ, что по его тетрадическому методу все можетъ быть построено сообразно счету. Его „школа поэтовъ“ (Dichterschule) примѣнила эту мысль въ концѣ концовъ даже и къ поэтическому творчеству; но только надо признать, что самъ онъ не обнародовалъ никакихъ попытокъ подобнаго примѣненія.

Много выше этой педантичности, столь далеко отошедшей отъ глубокаго и содержательнаго мышленія Шеллинга, стоитъ другой послѣдователь системы тожества, разрабатывавшій ее дальше: Фридрихъ Краузе. Онъ родился въ 1781 г., въ 1802 г. поселился въ Іенѣ въ качествѣ приватъ-доцента. Здѣсь также, какъ позднѣе въ Берлинѣ и Гёттингенѣ, его преслѣдовали постоянныя неудачи въ академической дѣятельности, и ему пришлось всю жизнь бороться съ нуждой и заботами. Онъ умеръ въ Мюнхенѣ въ 1830 г. Великодушный по природѣ, преисполненный самаго безкорыстнаго рвенія, онъ потерпѣлъ изъ-за присущаго ему непрактическаго идеализма и причудливости философскаго изложенія. Исходя изъ самого по себѣ законнаго желанія вытѣснить посредствомъ чисто нѣмецкаго изложенія случайно составленную философскую терминологію, онъ запутался въ совершенно произвольной и своеобразной терминологіи, которую упрямо считалъ за чисто нѣмецкую, и которая дѣлала его сочиненія неудобочитаемыми для непосвященныхъ нѣмцевъ. Въ то же время онъ этимъ затемнилъ свое историческое положеніе, такъ какъ, переводя на свой чудаческій языкъ основныя мысли нѣмецкой философіи, которыми былъ обязанъ Канту, Фихте и Шеллингу, онъ тѣмъ самымъ придавалъ имъ оригинальность и въ своихъ собственныхъ глазахъ. Поэтому, когда его ученикъ Аренсъ посредствомъ лекцій и сочиненій изложилъ ученіе Краузе на французскомъ языкѣ (напр. въ Cours de philosophie, Paris 1836 и 1838), то изъ подъ оболочки Краузе ярко засверкали общія основныя мысли нѣмецкой философіи; этимъ объясняется громадный успѣхъ этого мыслителя въ романскихъ странахъ, гдѣ еще и теперь онъ считается величайшимъ нѣмецкимъ философомъ. Подобный же переводъ Краузе на нѣмецкій языкъ еще ждетъ своей очереди. Важнѣйшими и относительно наиболѣе удобочитаемыми произведеніями его являются: „Entwurf eines Systems der Philosophie“ (1804); „Urbild der Menschheit“ (1811); „Vorlesungen über das System der Philosophie“ (1828) и „Ueber die Grundwahrheiten der Wissenschaft“

(1829)[1]). Добавленія, сдѣланныя Краузе къ системѣ тожества, состоятъ, съ одной стороны, въ томъ, что онъ придалъ Абсолюту бо̀льшую самостоятельность по сравненію съ явленіями, а съ другой—въ новой методической обработкѣ цѣлаго. Онъ прежде всего настаиваетъ на томъ, что Божество (или „сущность", какъ онъ его называетъ) въ своемъ идейномъ самосозерцаніи должно мыслиться, какъ самосознаніе или личность, и такъ какъ всѣ конечныя вещи представляютъ собой лишь процессъ, въ которомъ эта абсолютная личность развиваетъ сама себя, и такимъ образомъ живутъ и существуютъ только въ ней и черезъ нея, то Краузе называетъ свое ученіе не пантеизмомъ, а *панентеизмомъ*. Это—попытка слить при помощи системы развитія пантеизмъ и теизмъ. Но интеллектуальная интуиція, благодаря которой мы сознаемъ себя частями божественнаго самосознанія, не должна разсматриваться, по мнѣнію Краузе, какъ преимущество нѣкоторыхъ особо одаренныхъ натуръ, какъ это думалъ Шеллингъ, или какъ простой постулатъ философіи, но должна быть научно отыскиваема, пріобрѣтена и сдѣлана очевидной; въ этомъ требованіи обнаруживается родство Краузе съ Гегелемъ. Если поэтому его философія въ своей построительной части и исходитъ, подобно системѣ тожества, изъ интуиціи Бога, то все же она нуждается въ подготовительной части, въ которой сперва еще должна быть найдена эта интуиція. Вслѣдствіе этого ученіе Краузе, въ особенности, какъ оно изложено въ первомъ отдѣлѣ его „Abriss des Systems der Philosophie" (1825), представляется въ отношеніи метода какъ бы копіей картезіанства. Подобно ему оно образуетъ параболу, восходящая вѣтвь которой, субъективно-аналитическій ходъ ученія, ведетъ черезъ всю послѣдовательность конечныхъ существъ и ихъ все выше и выше потенцирующіяся жизненныя формы къ наивысшему пункту, идя отъ котораго нисходящая вѣтвь, объективно-синтетическій ходъ ученія, должна изъ основнаго принципа построить вселенную. Но кульминаціоннымъ пунктомъ этой параболы является не самосознаніе, какъ у Декарта, но скорѣе, какъ у Малебранша, интеллектуальная интуиція, благодаря которой мы созерцаемъ въ Богѣ не только самихъ себя, но и всѣ вещи. Въ этой схемѣ не только нашли себѣ соотвѣтствующее мѣсто втиснутыя въ краузевскую своеобразную терминологію всѣ основныя ученія нѣмецкой философіи, но результатомъ ея явилось также и универсалистическое развитіе системы наукъ. Особенно цѣнно здѣсь большое значеніе, придаваемое Краузе философіи исторіи. Онъ старается понять съ точки зрѣнія юридическаго, нравственнаго и религіознаго идеализма тѣ необходимыя формы развитія, которыя, въ качествѣ параллельныхъ процессовъ, должны быть пройдены какъ человѣческой, такъ и органической жизнію въ индивидуумѣ и родѣ, и видитъ задачу человѣческаго рода въ соединеніи духовъ, выражающемся какъ во внѣшней принадлежности другъ къ другу, такъ и во внутренней общности. Всякое такое учрежденіе онъ

[1]) Въ недавнее время неутомимые ученики Краузе издали цѣлую массу оставшихся послѣ него трудовъ, но всѣ эти произведенія ничего не измѣнили въ общей картинѣ его ученія.

описываетъ—не безъ вліянія аналогіи съ массонствомъ—какъ „союзъ", который въ концѣ концовъ долженъ слиться съ союзомъ обще-человѣческимъ. Но фантазія увлекаетъ его еще дальше, и онъ надѣется, что когда-нибудь и этотъ союзъ, какъ человѣчество земли, будетъ включенъ въ общій союзъ людей солнечной системы, и такимъ образомъ будетъ достигнута общность жизни со всѣми разумными духами, къ чему мы и предназначены.

§ 67. Религіозный идеализмъ.

Фихте и Шлейермахеръ.

Система тожества знаменуетъ собой такой поворотъ въ идеалистическомъ направленіи, который вывелъ его далеко за предѣлы субъективнаго характера кантовскаго и фихтевскаго мышленія. За исходный пунктъ построенія діалектическаго метода принимается теперь уже не „я", но—Абсолютъ; а потому самой существенной проблемой философіи становится теперь развитіе безконечнаго въ видѣ міра конечныхъ вещей. *Но эта проблема тожественна съ проблемой религіозной*, и такимъ образомъ, абсолютный идеализмъ получилъ религіозное направленіе, проявившееся въ собственномъ мышленіи Шеллинга, у многихъ его учениковъ, въ переработкѣ его ученія Краузе и особенно у романтиковъ. Первымъ, высказавшимъ здѣсь рѣшающее слово, былъ Шлейермахеръ, а вслѣдъ за нимъ Фридрихъ Шлегель, который какъ съ внѣшней стороны, примкнувъ къ этому направленію, шелъ впереди другихъ, такъ и въ своихъ лекціяхъ въ 1804 г. далъ теоретическую формулировку этому преобразованію и объявилъ основной проблемой философіи отношеніе безконечнаго къ конечному.

Замѣчательно то обратное воздѣйствіе, которое въ этомъ отношеніи испыталъ на себѣ *Фихте* въ свои позднѣйшіе годы, воздѣйствіе, исходящее отъ общаго движенія, имъ самимъ вызваннаго. Онъ тоже былъ захваченъ тенденціей абсолютнаго идеализма, въ силу чего Наукословіе преобразовалось въ новую систему, гдѣ отдѣльныя ученія Наукословія группировались вокругъ другой точки зрѣнія. Съ годами въ Фихте смягчились и нравственный ригоризмъ, и титаническая тревога безконечнаго стремленія. Очевидно при этомъ вліяніе на него Шиллера, а отчасти и романтиковъ. Все бòльшую и большую цѣнность приписываетъ Фихте искусству и эстетической жизни, все болѣе и болѣе склоняется онъ къ мысли, что на этомъ пути, именно въ духѣ кантовской Критики способности сужденія, можетъ быть найдено рѣшеніе задачи, казавшееся ему сначала невозможнымъ и даже противорѣчущимъ этическимъ понятіямъ. Въ философіи исторіи, изложенной въ „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" цѣлью развитія явился уже вѣкъ „искусства разума", въ которомъ разумное состояніе жизни порождается въ качествѣ продукта свободы, въ качествѣ нравственно-художественнаго произведенія человѣческой жизни. Но такое порожденіе предполагаетъ суще-

ствованіе первообраза абсолютнаго разума, и вотъ на этомъ понятіи „первообраза“, можетъ быть, всего проще уяснить себѣ перемѣну, происшедшую въ Наукословіи. Въ первомъ періодѣ развитія Фихте абсолютное „я“ разсматривалось, какъ задача, которая должна быть выполнена, но никогда сполна не выполняется, и это то нереальное само по себѣ должно было быть признано основой всякой реальности. Но стремленіе „я“ стать абсолютнымъ оставалось въ концѣ концовъ непонятнымъ, если только какимъ-либо способомъ его цѣль не была задана ему. Нельзя понять, какъ можетъ „я“ поставить себѣ задачу, содержаніе которой не обладаетъ дѣйствительностью ни въ немъ, ни внѣ его. Полный идеализмъ безконечнаго стремленія только тогда получаетъ смыслъ и становится постижимымъ, если цѣлью стремленія является высшая дѣйствительность, къ которой оно приближается. Сходныя соображенія навязывались уму въ теоретической области пониманіемъ знанія въ философіи тожества. Абсолютное знаніе разсматривалось здѣсь, какъ тожество мышленія и бытія. Но поэтому оно и должно было считаться невозможнымъ, пока, подобно Фихте, отрицали существованіе абсолютнаго бытія. Если Якоби, опровергая идеализмъ, выражался на своемъ популярномъ языкѣ въ томъ смыслѣ, что истина знанія предполагаетъ „реальность абсолютной истины“, то и Фихте теперь слѣдовалъ такому же теченію мыслей и въ силу этого вступилъ въ родство съ Якоби, чувствуемое ими обоими. Понятіе абсолютнаго знанія, изъ котораго исходитъ Наукословіе, опредѣляется теперь въ томъ смыслѣ, что оно есть абсолютный образъ абсолютнаго бытія. Это понятіе абсолютнаго бытія становится теперь для Фихте высшей точкой его философствованія и ставится имъ выше прежняго понятія абсолютнаго дѣянія. Въ этомъ состоитъ положительное измѣненіе его ученія. Совершенно также, какъ Кантъ не провелъ до конца разложеніе всего содержанія міра на процессы представливанія, что было цѣлью его теоріи познанія, а допустивъ понятіе вещи въ себѣ, вернулся обратно къ признанію абсолютной дѣйствительности и тѣмъ самымъ къ предпосылкамъ наивнаго реализма, такъ и Фихте не могъ удержаться на высотѣ первоначальной абстракціи, разлагающей всякую реальность на функціи, а возвратился къ взгляду обыденнаго сознанія, прикрѣпляющаго дѣйствіе къ первоначальному и абсолютному бытію. Насколько тутъ дѣйствовала самокритика, къ которой Фихте былъ вынужденъ тяжелыми послѣдствіями спора объ атеизмѣ, насколько, далѣе, является здѣсь руководящимъ вліяніе эстетическаго сознанія, по которому безконечное становленіе и дѣйствіе чувственнаго явленія представляются лишь образомъ пребывающей идеальной дѣйствительности, насколько, наконецъ, возобновленное занятіе Спинозой благопріятствовало и обусловливало формальное проведеніе этой мысли,— все это не можетъ быть здѣсь подробно разсмотрѣно. Но во всякомъ случаѣ результатомъ всѣхъ этихъ моментовъ было то, что „философія дѣянія„ обратилась снова въ „философію бытія“. Фихте тоже почувствовалъ тяготѣніе отъ Канта къ Спинозѣ и со своимъ вторымъ ученіемъ примкнулъ къ движенію новоспинозизма.

Вѣчное влеченіе „чистаго", „общаго" „я", впервые на которомъ зиждется „я" эмпирическое и индивидуальное, должно имѣть передъ собою цѣль какъ въ знаніи, такъ и въ дѣйствіи. Раньше эта цѣль мыслилась въ никогда незаканчивающемся процессѣ становленія, какъ абсолютное „я"; теперь этой цѣлью является для Фихте *абсолютное бытіе или Божество.* Абсолютное бытіе порождаетъ въ себѣ въ вѣчномъ покоѣ свой отобразъ, абсолютное знаніе, занимающее теперь мѣсто теоретическаго „я", и этотъ то образъ его тяготѣетъ къ вѣчной реализаціи въ безконечномъ стремленіи, совпадающемъ съ чистымъ практическимъ „я". При построеніи этихъ понятій Фихте, очевидно, придерживается толкованія ученія о Троичности, выставленнаго Лессингомъ, по аналогіи съ древними мистиками, въ его „Erziehung des Menschengeschlechtes". Но это толкованіе важно у Фихте главнымъ образомъ въ томъ отношеніи, что „образъ", или же абсолютная интуиція и абсолютное знаніе, является теперь первоначальнымъ по отношенію къ дѣйствію какъ въ смыслѣ метафизическомъ, такъ и въ смыслѣ цѣнности. Приматъ практическаго разума опять кончился. Подобно тому, какъ у Шеллинга идеи интуиціи Бога, направленной на него самого, считаются первообразами для потенцій эмпирической дѣйствительности, такъ и у Фихте цѣлью всякой дѣятельности „я" долженъ быть отобразъ Божества. Теперь ужъ не „дѣяніе ради дѣянія", а реализація божественнаго первообраза является высшею цѣлью жизни, содержаніемъ того „царства", образованіе котораго представляется высшей и послѣдней задачей человѣческой исторіи. Дѣяніе не является уже больше самодовлѣющей цѣлью, но опредѣляется тою цѣлью, достиженію которой служитъ; цѣль же эта состоитъ въ томъ, чтобы „я" сознало свое единство съ абсолютнымъ бытіемъ, съ Божествомъ, и въ этомъ усмотрѣніи вело блаженную жизнь. Слѣдовательно, цѣль дѣянія теперь въ спокойствіи религіознаго сознанія, въ которомъ „я" отожествляетъ себя съ отобразомъ Божества. Въ этомъ состоитъ блаженство индивидуума. Дѣяніе ради дѣянія сопровождалось вѣчной неудовлетворенностью; дѣяніе же ради созерцанія Бога можетъ достигнуть своей цѣли, если Божество не будетъ больше мыслиться, какъ міровой порядокъ, находящійся вѣчно въ процессѣ становленія, но какъ абсолютное пребывающее и покоящееся бытіе. Такимъ образомъ, стремленіе категорическаго императива къ подвигамъ для усовершенствованія міра нашло свое завершеніе въ созерцаніи. Созерцать Бога и сознавать себя Его образомъ — вотъ цѣнная цѣль, къ которой должна вести всякая нравственная жизнь. Нравственное влеченіе прекращается, когда оно достигло цѣли религіознаго состоянія. Этическій идеализмъ превратился въ религіозный, а Наукословіе стало „руководствомъ къ блаженной жизни".

Если такимъ образомъ фихтевское мышленіе остановилось на томъ, что вѣчная тревога нравственнаго влеченія находитъ свой конецъ въ блаженствѣ религіознаго сознанія, то этому, безъ сомнѣнія, содѣйствовало и вліяніе того человѣка, съ которымъ Фихте черезъ романтиковъ пришелъ въ близкое личное соприкосновеніе въ Берлинѣ, и который является

самымъ совершеннымъ представителемъ религіознаго принципа въ идеалистическомъ движеніи мысли. Эта во всѣхъ отношеніяхъ значительная личность—Фридрихъ Шлейермахеръ. Онъ былъ сыномъ реформатскаго проповѣдника, родился въ 1768 г. въ Бреславлѣ, подготовлялся къ изученію богословія сперва въ педагогіумѣ въ Ниски, а затѣмъ въ семинаріи въ Барди, находясь все это время подъ вліяніемъ воззрѣній гернгутерской общины, отъ которой онъ впослѣдствіи отдѣлился. Въ 1787 г. онъ приступилъ къ изученію богословія въ университетѣ въ Галле и по окончаніи курса нѣсколько лѣтъ занималъ должность домашняго учителя. Затѣмъ два года онъ былъ помощникомъ проповѣдника въ Ландсбергѣ на Вартѣ, а въ 1798 г. получилъ мѣсто проповѣдника въ берлинскомъ Charité. Шесть лѣтъ, проведенныхъ имъ въ этой должности, были наиболѣе важными для его развитія. Богатая по своему внутреннему содержанію и все болѣе и болѣе созрѣвающая въ самой себѣ личность Шлейермахера развернулась подъ вліяніемъ завязанныхъ имъ многочисленныхъ изысканныхъ личныхъ сношеній. Особенно важнымъ оказалось при этомъ его отношеніе къ романтикамъ, главнымъ образомъ дружба съ Фридрихомъ Шлегелемъ, который какъ разъ въ это время провелъ нѣсколько лѣтъ въ Берлинѣ вмѣстѣ со своимъ братомъ Августомъ Шлегелемъ.

Конечно, Шлейермахеръ только въ очень условномъ смыслѣ можетъ быть причисленъ къ кружку романтиковъ; онъ уже и въ это время занималъ по отношенію къ этому кружку болѣе свободное и самостоятельное положеніе и давалъ столько же, сколько и получалъ. И въ то самое время, какъ Шеллингъ былъ уже совсѣмъ готовъ окончательно впасть въ натурализмъ, которому въ стихотвореніи „Epicurisch Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens“ придалъ такое величественное, поэтическое и отчасти задорное выраженіе, Шлейермахеръ въ своихъ „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) и въ „Monologen“, Neujahrsgabe von 1800 уже настаивалъ на томъ, что всестороннее и гармоническое „образованіе“, къ которому стремятся романтики, можетъ получить завершеніе лишь въ религіозной жизни. Внутреннее единство всѣхъ жизненныхъ дѣятельностей, объектъ стремленія романтики, могло быть найдено, по убѣжденію Шлейермахера, только въ религіозномъ принципѣ: этимъ онъ внесъ въ броженіе романтическихъ идей ферментъ, давшій ему опредѣленное направленіе. Конечно, результатъ былъ другой, чѣмъ онъ ожидалъ: такъ какъ романтики не могли создать новаго религіознаго единства всей культурной жизни, то, вѣрные своему историческому духу, они стали искать свой идеалъ въ прошедшемъ и идеализировали въ этомъ смыслѣ средніе вѣка, подобно тому, какъ Шиллеръ въ интересахъ эстетики идеализировалъ эллинство. Въ силу этого нѣмецкая романтика по теоретическимъ мотивамъ образованія попала на тотъ же путь возврата къ прошлому, которымъ съ самаго начала пошла французская романтика по причинамъ практически-политическимъ.

Но никто не былъ такъ далекъ отъ этихъ послѣдствій своего вліянія, какъ самъ же Шлейермахеръ. Его собственныя религіозныя убѣжденія были въ это время во всѣхъ отношеніяхъ внѣвѣроисповѣдными: по своему характеру они были индивидуалистическими и мистическими. Въ своей теоретической формѣ они опирались на ученіе Спинозы, а по религіозному содержанію примыкали къ жизни братской общины и тѣмъ самымъ къ древнѣйшимъ традиціямъ нѣмецкой мистики. Въ продолженіе всего столѣтія Просвѣщенія слышимъ мы, какъ звучатъ робкіе отголоски мистики, звучатъ какъ едва уловимые обертоны. Они слышатся повсюду, гдѣ умы не удовлетворены ни вѣроисповѣднымъ христіанствомъ, ни деизмомъ: въ многочисленныхъ сектахъ, въ первоначальномъ піетизмѣ, гдѣ сильно замѣтно вліяніе практической мистики, наконецъ, въ самой утонченной формѣ, въ братскихъ общинахъ, которыя тѣмъ сильнѣе подчеркивали чисто внутреннее значеніе христіанской вѣры, чѣмъ больше выступалъ на видъ ортодоксально вѣроисповѣдный характеръ, снова принимаемый піетизмомъ. И эти нити мистической жизни, ведущія свое начало съ самыхъ раннихъ временъ нѣмецкаго умозрѣнія, были вплетены Шлейермахеромъ въ развитіе послѣ-кантовской философіи.

Но его убѣжденія поставили Шлейермахера въ такое противорѣчіе съ протестантской церковью, что въ 1802 г. онъ былъ по распоряженію подлежащаго начальства переведенъ придворнымъ проповѣдникомъ въ Штольпе. Изъ этого изгнанія его освободило черезъ два года приглашеніе занять мѣсто экстраординарнаго профессора философіи и богословія въ Галле. Когда затѣмъ при потрясеніи, испытанномъ прусской монархіей, университетъ въ Галле былъ закрытъ, Шлейермахеръ отправился въ Берлинъ, и только въ 1809 г. получилъ тамъ мѣсто проповѣдника, на которомъ оставался до самой смерти, имѣя во все это время огромный успѣхъ. Уже въ слѣдующемъ году онъ былъ приглашенъ профессоромъ въ берлинскій университетъ, учрежденный по его плану; здѣсь результатомъ его академической дѣятельности явилась значительная богословская школа, называемая по имени своего учителя. Умеръ онъ въ 1834 г. Наряду съ Шеллингомъ и Гегелемъ, Шлейермахеръ равноправный представитель универсалистическаго образованія, положеннаго въ то время въ основаніе философской работы. Будучи величайшимъ богословомъ столѣтія, съ успѣхомъ дѣйствовавшій въ пользу протестантской уніи, онъ въ тоже время былъ выдающимся филологомъ, и доказалъ это по отношенію къ философіи многочисленными трудами по исторіи греческой философіи и своимъ мастерскимъ переводомъ произведеній Платона. Но и въ развитіи философіи занимаетъ онъ въ высшей степени важное и интересное положеніе. Находясь равномѣрно подъ вліяніемъ Канта, Фихте и Шеллинга, онъ оригинальнымъ образомъ скомбинировалъ принципы нѣмецкой философіи и философски обосновалъ на нихъ свои собственныя убѣжденія въ видѣ религіознаго идеализма.

Теоретическія основы ученія Шлейермахера изложены по преимуществу въ сочиненіи: „Dialektik", которое было издано на основаніи

его лекцій Jonas'омъ и находится въ третьемъ отдѣлѣ собранія его сочиненій (Berlin 1835—1864). Шлейермахеръ тоже исходитъ изъ знанія, но не, какъ Кантъ, изъ фактически существующаго знанія, а какъ Фихте, изъ идеала знанія; и этотъ идеалъ онъ понимаетъ, согласно съ Шеллингомъ, какъ абсолютное тожество мышленія и бытія, которое поэтому съ формальной стороны соотвѣтствуетъ кантовскому понятію апріорности, т. е. является необходимымъ и всеобщимъ. Но такого абсолютнаго знанія нѣтъ нигдѣ въ эмпирическомъ сознаніи людей; оно—лишь вѣчная идея знанія, которая, по фихтевскому принципу, находится въ безконечной, никогда не заканчивающейся реализаціи. Поэтому и философія не наука, а наукословіе; она—теорія искусства мыслить, показывающая, какимъ образомъ мышленіе, въ качествѣ познанія, можетъ приближаться къ своему идеалу; въ этомъ смыслѣ она—діалектика и возникаетъ, согласно сократо-платоновскому принципу, черезъ совмѣстное съ другими людьми изслѣдованіе, при которомъ мы начинаемъ сознавать необходимость и общезначимость мышленія. Но если, по шеллинговскому принципу, апріорность понимается, какъ тожество мышленія и бытія, то теорія искусства мыслить, которую иначе называли логикой, сама собой становится также и познаніемъ бытія. Какъ кантовская трансцендентальная логика, такъ и діалектика Шлейермахера является одновременно и логикой, и метафизикой. Но точка зрѣнія тожества, раздѣляемая Шлейермахеромъ съ Шеллингомъ, устраняетъ въ извѣстныхъ предѣлахъ, которые сейчасъ будутъ опредѣлены ближе, кантовское ограниченіе, что трансцендентальная логика можетъ быть тожественна только съ метафизикой явленій.

Итакъ всякое знаніе предполагаетъ мышленіе и бытіе или же, какъ опредѣлилъ Шеллингъ, противоположность между идеальнымъ и реальнымъ. Вслѣдствіе этого оно содержитъ въ себѣ кое что отъ каждаго изъ нихъ — *и идеальный, и реальный факторы*. Въ человѣческомъ знаніи эти факторы являются въ видѣ интеллектуальной и органической функцій, которыя всегда находятся въ взаимоотношеніи и никогда другъ отъ друга не отдѣляются. Интеллектуальную функцію, разсматриваемую самое по себѣ, мы называемъ мышленіемъ, органическую — воспріятіемъ; но ни одна изъ нихъ не можетъ быть безъ другой, нѣтъ ни чистаго мышленія, ни голаго воспріятія; первое давало бы, говоря языкомъ Канта, пустыя понятія, а второе — слѣпыя интуиціи. Мышленіе и воспріятіе соединяются въ интуиціи, и если они при такомъ соединеніи находятся въ полномъ равновѣсіи, то такая интуиція является эстетической. Эстетика Шлейермахера (изданная Lommatsch'емъ) тоже приводитъ снова къ шиллеровскому ученію о влеченіи къ игрѣ и къ первымъ теоріямъ романтиковъ, такъ какъ руководящимъ понятіемъ для нея является равновѣсіе между чувственной и духовной природой человѣка. Но въ дѣйствительномъ знаніи оба вышеупомянутые фактора разъединяются такимъ образомъ, что либо тотъ, либо другой перевѣшиваютъ частію въ объектѣ, частію въ его субъективной обработкѣ. Отсюда вытекаетъ четырехчленное дѣленіе отдѣльныхъ наукъ. Знаніе о реальномъ факторѣ есть физика, знаніе

объ идеальномъ факторѣ—этика. Но какъ о томъ, такъ и о другомъ можетъ быть либо воспринимающая, либо мыслящая,— либо эмпирическая, либо теоретическая наука. Такимъ образомъ, физика подраздѣляется на естественную исторію и естествознаніе, этика же—на исторію и этику въ узкомъ смыслѣ. Но обѣ главныя вѣтви науки должны, по принципу тожества, сводиться въ концѣ концовъ къ тому же самому. Познаніе физическаго находитъ завершеніе въ томъ, что, какъ показала натурфилософія, все физическое бытіе постоянно преобразуется въ интеллигенцію; познаніе этическаго постигаетъ дѣйствіе въ его постоянномъ соотношеніи къ физическому и видитъ высшую задачу этого дѣйствія въ совершенномъ проникновеніи и господствѣ надъ природой. Послѣдняя цѣль всякаго этическаго и физическаго познанія лежитъ въ выполненіи спинозистическаго основнаго положенія: ordo rerum idem est atque ordo idearum. Но въ предѣлахъ конечныхъ вещей, въ предѣлахъ модусовъ безконечной субстанціи, по терминологіи Спинозы, или потенцій божественнаго обнаруженія, какъ выражается Шеллингъ, это познаніе никогда не бываетъ полнымъ; всегда перевѣшиваетъ либо тотъ, либо другой факторъ. Поэтому физика и этика находятся всего лишь въ постоянномъ безконечномъ приближеніи другъ къ другу. Знаніе никогда не достигаетъ конца, и оно существуетъ всего лишь какъ влеченіе къ знанію, какъ мышленіе. Слѣдовательно, истинное знаніе человѣка подводится Шлейермахеромъ подъ фихтевское понятіе безконечнаго стремленія. Но оно мыслимо только въ предположеніи, что дѣйствительно существуетъ абсолютное *тожество мышленія и бытія*, только въ предположеніи предпосылокъ системы тожества и системы Спинозы. Богъ, какъ тожество мышленія и бытія, идеальнаго и реальнаго, представляется недостижимой цѣлью, къ которой стремится все научное познаніе; но это стремленіе понятно только въ томъ случаѣ, если его цѣль, абсолютная истина, т. е. тожество мышленія и бытія, дѣйствительно существуетъ. Вѣра въ Бога является предпосылкой всякаго познанія.

Это изложеніе гораздо прозрачнѣе, нежели тяжеловѣсныя формулы Наукословія, въ которыя Фихте позднѣйшаго періода втиснулъ ту же основную мысль. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно носитъ на себѣ несомнѣнныя черты кантовской теоріи познанія и является самымъ совершеннымъ изъ всѣхъ положительныхъ синтезовъ критицизма со спинозизмомъ. Мысль, лежащая въ основѣ кантовскаго ученія объ идеяхъ, что влеченіе познанія покоится на недостижимомъ для этого влеченія идеалѣ, проводится Шлейермахеромъ при помощи понятій, заимствованныхъ у фихтевскаго и шеллинговскаго ученія. Но къ „идеалу чистаго разума“ относится онъ совершенно иначе, нежели Кантъ: правда онъ, какъ и Кантъ, отказывается отъ научнаго познанія этого идеала, но если, несмотря на это, у него все же имѣется опредѣленное представленіе о Божествѣ, то онъ обосновываетъ его не на нравственномъ убѣжденіи, какъ Кантъ, а на *чувствѣ*, представляемое содержаніе котораго вполнѣ совпадаетъ съ спинозистическимъ понятіемъ Бога въ томъ видѣ,

какъ это понятіе толковалось нѣмецкими мыслителями. Въ этомъ состоитъ особенность и оригинальность положенія, занимаемаго Шлейермахеромъ въ философіи религіи. Онъ не богословъ Откровенія, такъ какъ вѣдь о дѣятельности откровенія Божества мы также мало можемъ что-либо знать, какъ и о Его сущности. Въ то же время Шлейермахеръ и противникъ раціонализма, потому что Божество непознаваемо. Но онъ возстаетъ также и противъ кантовскаго нравственнаго богословія, разсматривающаго религіозную жизнь, какъ уголокъ жизни нравственной. Шлейермахеръ хочетъ, чтобы религія настолько же была свободной отъ нравственности, какъ и отъ познанія; его философія религіи основывается не на теоретическомъ, не на практическомъ, но на *эстетическомъ разумѣ*. Такъ какъ Богъ не можетъ быть познанъ, то и философія религіи является не ученіемъ о Богѣ, а ученіемъ о религіозномъ чувствѣ. Она представляется попыткой довести до яснаго сознанія то, что содержится въ религіозномъ чувствѣ, какъ его предположеніе, попытку — сдѣлать для себя объективнымъ содержаніе субъективнаго чувства. Сущность же религіознаго основнаго чувства Шлейермахеръ видитъ въ томъ, что мы во всей нашей жизненной дѣятельности чувствуемъ себя зависимыми отъ абсолютной міровой причины, которую мы не познаемъ, почему и не можемъ согласовать съ нею своихъ дѣйствій. Поэтому онъ опредѣляетъ это чувство какъ „благочестивое“ или „*простое чувство зависимости*“; оно можетъ имѣть своимъ объектомъ только упомянутую уже абсолютную міровую причину, абсолютное тожество мышленія и бытія, реальнаго и идеальнаго, безразличіе всѣхъ противоположностей. Шлейермахеръ оспариваетъ въ чисто мистическомъ духѣ возможность приписывать Божеству, хотя бы только въ чувствѣ, какія-либо особенныя качества, и онъ съ философской точки зрѣнія нисколько не сомнѣвается въ томъ, что объектъ чувства зависимости не можетъ мыслиться, какъ личность. Если такимъ образомъ его религіозное чувство опредѣляется общей традиціей мистики, и въ особенности понятіемъ Бога у прославляемаго имъ Спинозы, то, съ другой стороны, надо принять въ соображеніе, что это понятіе понималось имъ, какъ и всѣми представителями новоспинозизма, не исторически правильно, въ качествѣ абстрактной субстанціи конечныхъ модусовъ, но скорѣе, какъ первоисточникъ жизни, какъ живая творческая сила.

У Шлейермахера содержаніемъ религіознаго чувства является тотъ же виталистическій пантеизмъ, въ смыслѣ котораго толковали ученіе Спинозы Гердеръ, Гёте и Шеллингъ. Послѣ того, какъ Шлейермахеръ попробовалъ этимъ путемъ сдѣлать благочестивое чувство объективнымъ, предъ нимъ открылась возможность дать съ этой точки зрѣнія критическое изложеніе положительныхъ религій, причемъ христіанство оказывается самой чистой и совершенной формой, въ какую вылилось вышеупомянутое чувство зависимости. Но въ силу этого обоснованія получается совсѣмъ новое воззрѣніе на сущность религіи. Всѣ догматическія ученія, супранатуралистическія также какъ и раціоналистическія, основываютъ ре-

лигію на познаніи и ищутъ ея сущность въ теоретическомъ признаніи чего либо за истину. Нравственное же богословіе въ томъ видѣ, какъ оно выставлено Кантомъ, по примѣру Лессинга, основываетъ религію на этическомъ убѣжденіи и видитъ ея сущность въ нравственномъ настроеніи и дѣйствіи, вызывать которыя она предназначена. Шлейермахеръ въ своей религіи чувства,—сильно отличающейся отъ всего лишь одноимянной съ ней религіи Якоби,—стремясь обезпечить за религіей полную самостоятельность, разсматриваетъ ее, какъ чисто внутреннее состояніе чувства; она является въ его глазахъ лишь проникновеніемъ всего человѣка чувствомъ зависимости по отношенію къ вселенной. Это чувство не нуждается ни въ какихъ внѣшнихъ обликахъ ни при формулировкѣ соотвѣтствующихъ воззрѣній, ни для того, чтобы вызвать какое-либо дѣйствіе; оно—состояніе, въ силу котораго человѣкъ наслаждается гармоніей всего своего существа въ связи съ міровой жизнью. Религіозное чувство должно освѣщать собою всю жизнь человѣка, но оно не нуждается ни въ какой особенной и отдѣльной функціи, въ которой бы оно намѣренно обнаруживалось во внѣ. Поэтому „благочестивое чувство“ все насквозь лично и индивидуально. Индивидуумъ, постигая въ глубинѣ свою собственную сущность, именно въ ней чувствуетъ свою зависимость отъ первоосновы всѣхъ вещей и отъ общей жизни вселенной. Въ этомъ отношеніи философія религіи Шлейермахера является однимъ изъ самыхъ интересныхъ и значительныхъ синтезовъ индивидуалистической и универсалистической тенденцій, которыя, въ качествѣ двухъ антагонистическихъ элементовъ, проходятъ черезъ все современное мышленіе. Объектомъ чувства зависимости является абсолютное міровое единство, въ которомъ уничтожена всякая опредѣленность; происхожденіе же этого чувства коренится въ вполнѣ развившемся индивидуумѣ. Гармоническое развитіе личности находитъ свое завершеніе въ томъ, что она во всемъ своемъ существѣ чувствуетъ свою зависимость отъ божественной первоосновы. Благочестивое чувство для Шлейермахера это завершительный камень въ сводѣ гармоническаго „образованія“ индивидуума, а поэтому его ученіе образуетъ тотъ пунктъ, въ которомъ идеалъ образованія романтиковъ понимается, какъ религіозный. Но въ силу этого религіозная жизнь является въ его глазахъ вполнѣ индивидуалистической и не должна быть ограничиваема догматами какого-либо вѣроисповѣданія или разумнымъ познаніемъ. Всякій прогрессъ въ религіозной жизни человѣчества совершается лишь черезъ посредство значительныхъ личностей: это они даютъ новую форму чувству зависимости и пробуждаютъ его въ окружающихъ людяхъ. Положительныя религіи опредѣляются личностью основателя, и въ этомъ смыслѣ Шлейермахеръ приписываетъ христіанство безгрѣшной личности Христа. Болѣе тонкое отношеніе къ ученію романтиковъ, вліяніе котораго повсюду чувствуется у Шлейермахера, видно еще и изъ того, что онъ обосновываетъ эпохи исторіи религіи на религіозномъ геніи [1]), а религіозная геніальность заключается

[1]) Понятіе религіознаго генія было позже разработано самымъ основательнымъ и блестящимъ образомъ однимъ изъ самыхъ значительныхъ учениковъ Шлейермахера Александромъ Швейцеромъ.

въ оригинальномъ развитіи чувства зависимости. Истинное апостольство по отношенію къ основателю религіи состоитъ въ конгеніальномъ погруженіи въ благочестивое чувство, которымъ тотъ былъ охваченъ раньше другихъ. Параллель съ художественнымъ наслажденіемъ здѣсь очевидна, и ясно, что религіозный идеализмъ коренится въ эстетическомъ характерѣ нѣмецкаго мышленія. Однако, придавая понятію религіи чисто внутренній сокровенный смыслъ, чтобы такимъ образомъ освободить ее отъ всего внѣшняго, Шлейермахеръ тѣмъ самымъ долженъ былъ сдѣлать это понятіе до нѣкоторой степени неспособнымъ придти въ соприкосновеніе съ реальной организаціей религіозной жизни, и только позже удалось ему удовлетворить этой задачѣ, причемъ пришлось допустить нѣкоторыя уступки и измѣненія, представляющіяся какъ противорѣчія съ точки зрѣнія его философіи.

Рука объ руку съ значеніемъ Шлейермахера въ философіи религіи идетъ и значеніе его въ этикѣ. И здѣсь также самымъ выразительнымъ образомъ подчеркиваетъ онъ именно на первыхъ порахъ идею личности, и этимъ высказываетъ съ гораздо болѣе зрѣлой точки зрѣнія, нежели Шефтсберри, тайну своего времени, изобилующаго, можно сказать, великими и оригинальными людьми. Какъ разъ эти десятилѣтія показываютъ намъ во всѣхъ областяхъ множество значительныхъ личностей, изъ которыхъ каждая самостоятельнымъ путемъ разрабатывала для себя самой великое богатство общаго образованія. О той тонкости, съ какой личность кристаллизовала громадный образовательный матеріалъ, объ этой филигранной работѣ богатой внутренней жизни, о томъ, какъ изъ универсалистической культуры вырабатывалась индивидуальность, обо всемъ этомъ мы, эпигоны, имѣемъ лишь слабое представленіе. Будучи средними людьми, дѣйствующими лишь въ массѣ и въ силу принадлежности къ ней, наши современники съ трудомъ находятъ масштабъ для того множества причудливыхъ, но въ то же время и безконечно разностороннихъ, умовъ. То, что наше время называетъ своими великими людьми, представляетъ почти всегда одностороннее развитіе могучей силы, и ихъ черты выходятъ несравненно грубѣе нежели у героевъ того времени. Торжество индивидуальности надъ всѣмъ богатствомъ универсалистическаго образованія стало для насъ идеаломъ прошедшаго. Кто хочетъ перенестись туда, нигдѣ не найдетъ лучшаго выраженія этого идеала, какъ въ этикѣ Шлейермахера. Она имѣется въ двухъ посмертныхъ изданіяхъ Швейцера (1835) и Твеста (1844). Уже по формѣ она представляетъ изящно замкнутую, съ любовью обработанную, замѣчательную по своей архитектоникѣ „систему ученія о нравственности". Но и въ своемъ содержаніи она стремится сгладить всѣ шероховатости кантовскаго и фихтевскаго ригоризма въ томъ духѣ, представителемъ котораго уже былъ Шиллеръ. И Шлейермахеръ также возстаетъ здѣсь противъ кантовскаго императива и прежде всего противъ императивной обработки нравственной философіи. Нравственный законъ разсматривается имъ, какъ внутренне необходимая функція разумнаго существа. Потому то

онъ и не стоитъ въ принципіальномъ и необходимомъ противорѣчіи съ закономъ природы. Скорѣе одна и таже линія развитія и усовершенствованія ведетъ отъ природы къ исторіи. Системы развитія Лейбница и Шеллинга толкуются Шлейермахеромъ въ этическомъ смыслѣ. Только тамъ, гдѣ происходитъ борьба между низшими и высшими влеченіями, послѣднія представляются сознанію, какъ законъ долженствованія. Но идеалъ не въ томъ, чтобы первыя были уничтожены вторыми, а въ томъ, чтобы тѣ и другія пришли къ гармоническому примиренію, опредѣляемому отношеніемъ цѣнности. Итакъ, нравственная задача состоитъ въ законченномъ развитіи индивидуума, который въ равновѣсіи своихъ различныхъ силъ долженъ изжить свою внутреннюю сущность. Такимъ образомъ, у каждаго человѣка есть личная задача—Фихте называлъ это назначеніемъ человѣка—и онъ исполняетъ ее посредствомъ личнаго преобразованія, которое должно поставить всѣ моменты общей культуры въ соотношеніе съ единичной цѣлью индивидуальнаго завершенія. Истинно нравственная жизнь составляетъ художественное произведеніе, въ которомъ въ индивидуальномъ образѣ сконцентрированы общія жизненныя отношенія. Но поэтому нравственное развитіе индивидуума возможно только на широкомъ базисѣ общей культурной жизни и состоитъ исключительно въ индивидуальной переработкѣ всѣхъ моментовъ, составляющихъ содержаніе цѣлаго. Нравственно-зрѣлый индивидуумъ долженъ чувствовать свое единство съ цѣлымъ, принявшимъ въ немъ индивидуальную форму. Стоя на этой этической точкѣ зрѣнія, Шлейермахеръ могъ сдѣлать идеальную оцѣнку великимъ благамъ общей человѣческой жизни: съ этой точки зрѣнія разсматривалъ онъ государство, общественность, университетъ и церковь, и далъ въ своемъ ученіи совершенный образъ собственной личности, хотя и замкнутой въ самой себѣ, но все же вездѣ приходящей въ самое живое соприкосновеніе съ общей жизнію.

Въ только что изложенной этической системѣ философа наибольшій интересъ представляетъ ученіе о благахъ. Шлейермахеръ разсматриваетъ здѣсь въ качествѣ „этическихъ организмовъ" конкретныя формы человѣческой общественной жизни, которыя осуществляютъ въ видѣ историческаго явленія „высшее благо", т. е. *единство природы и разума*. Основныя понятія реальнаго и идеальнаго фактора, лежавшія въ основѣ шлейермахеровской діалектики, повторяются и здѣсь въ различеніи „организующей" и „символизующей" дѣятельности. Подъ первое понятіе подходятъ всѣ дѣйствія и отношенія, посредствомъ которыхъ разумъ проникаетъ въ жизнь природы и формируетъ ее для себя; символизующимъ является интеллигенція повсюду, гдѣ она воспринимаетъ въ свою собственную жизнь, какъ принадлежащія ей, проникнутыя и сформированныя ею продукты природы. Съ этимъ подраздѣленіемъ перекрещивается противоположность между тожественнымъ и дифференцированнымъ, т. е. общимъ и индивидуализующимъ; такимъ образомъ возникаютъ четыре области нравственной жизни: сношеніе и собственность, мышленіе и чувство. Этимъ путемъ система этики обращается въ набросанное въ общихъ

чертахъ ученіе о нравственной общей жизни разума, которая, въ качествѣ самой общей и высшей интеллектуальной дѣйствительности, образуетъ фонъ для развитія жизни индивидуума. Въ силу этого главнымъ объектомъ этики становится то, что Гегель обозначалъ какъ „объективный духъ", именно человѣческій родовой разумъ, получившій историческое выраженіе въ организаціяхъ общественной жизни. Подобно тому, какъ у Шлейермахера физика, въ качествѣ теоріи, стоитъ наряду съ описательнымъ естествознаніемъ, такъ и этика, въ качествѣ философіи исторіи, занимаетъ мѣсто рядомъ съ изслѣдующей и повѣствующей исторіей.

Несомнѣнно, что вліяніе Шлейермахера въ богословіи было шире нежели въ философіи; кромѣ того въ философіи оно относится главнымъ образомъ къ тому времени, разсмотрѣніе котораго должно быть предоставлено позднѣйшему изложенію. Въ философіи Шлейермахеръ былъ сперва совершенно оттѣсненъ всеобъемлющимъ успѣхомъ гегелевскаго ученія. Только на романтическій кружокъ оказалъ онъ непосредственное воздѣйствіе, выдвинувъ впередъ религіозный элементъ въ образованіи; но, конечно, только въ самомъ общемъ видѣ. Вѣдь и путь теософіи, по которому пошелъ Шеллингъ, далеко уклонился отъ направленія, указаннаго Шлейермахеромъ. Но несомнѣнно — за нимъ надо признать успѣхъ въ томъ смыслѣ, что „образованные изъ среды презирающихъ религію" снова начали признавать ея цѣнность, хотя и понимали эту цѣнность иначе, чѣмъ онъ. Главнымъ образомъ для натурфилософіи имѣло значеніе то обстоятельство, что Шлейермахеръ примкнулъ къ спинозистическому пониманію понятія Бога, и одинъ изъ ея приверженцевъ, именно Стефенсъ, придя въ личное соприкосновеніе съ Шлейермахеромъ въ Галле, перешелъ на его сторону.

§ 68. Логическій идеализмъ.

Гегель.

Ученіе Шлейермахера представляетъ собою въ извѣстномъ смыслѣ попытку, исходя изъ шеллинговской системы тожества, вернуться къ Канту. Подобно абсолютному идеализму, оно разсматриваетъ природный и историческій ряды явленій, какъ дифференцированныя самообъективаціи божественнаго первообраза; но самъ этотъ первообразъ непознаваемъ, и представленіе о немъ возникаетъ лишь благодаря религіозному чувству. Поэтому его ученіе не имѣетъ ни малѣйшаго знанія о томъ, въ силу чего Абсолютъ обнаруживается именно въ этихъ, а не въ другихъ явленіяхъ. Но вѣдь, въ сущности говоря, рѣшенія этой проблемы, которой Шлейермахеръ даже и не выставилъ, мы не находимъ и въ шеллинговской системѣ тожества. Правда, здѣсь повсюду утверждалось, что подобное дифференцированіе имѣетъ мѣсто, но оно такъ и осталось непостигнутымъ; и это было естественнымъ слѣдствіемъ того, что здѣсь Абсолютъ мыслился, какъ не имѣющее качествъ безразличіе всѣхъ явленій. Но какимъ образомъ изъ неопредѣленной основы должна возник-

нуть опредѣленность отдѣльныхъ явленій, оставалось столь же мало понятнымъ, какъ и превращеніе спинозовской субстанціи и ея общихъ аттрибутовъ въ отдѣльные модусы.

Изъ „ночи Абсолюта", въ которой сглаживались всѣ различія, нельзя было вывести твердую опредѣленность образовъ дневнаго свѣта дѣйствительности. Такимъ образомъ возникла въ идеалистическомъ направленіи послѣдняя и высшая задача такой дедукціи явленій изъ Абсолюта, при которой было бы понятно, почему онъ долженъ развиваться именно въ въ видѣ этой, а не какой либо другой дѣйствительности. Эту задачу возможно было рѣшить только при томъ условіи, чтобы Абсолютъ былъ переведенъ изъ состоянія неопредѣленности, въ которомъ онъ представлялъ собою безразличіе всѣхъ отличительныхъ свойствъ, въ состояніе опредѣленнаго качества, изъ сущности котораго выводились бы всѣ формы его развитія. Этотъ высшій идеалъ всякой человѣческой науки, который долженъ быть признанъ таковымъ, хотя бы мы и считали его недостижимымъ, составляетъ задачу, поставленную себѣ Гегелемъ. Онъ надѣялся найти условія для ея рѣшенія въ томъ, что опредѣлилъ *Абсолютъ, какъ саморазвивающійся духъ*. Въ этомъ и состоитъ истинный смыслъ его извѣстнаго изреченія: субстанція должна быть возвышена до субъекта. И это стремленіе приводитъ философію отъ Шеллинга назадъ къ Канту, но только совсѣмъ другимъ путемъ, нежели у Шлейермахера. Что всякое философское познаніе обязано своимъ происхожденіемъ организаціи духа, это являлось основной темой всего движенія нѣмецкой философіи. Для Канта это была организація человѣческаго духа; поэтому она ограничивается формами мышленія, и въ этомъ смыслѣ міръ явленій отличается отъ истинной сущности вещей. Но уже Кантъ видѣлъ себя вынужденнымъ разсматривать въ Критикѣ практическаго разума одну сторону этой организаціи, какъ законъ, имѣющій значеніе для всѣхъ разумныхъ существъ. Получивъ такую брешь, первоначальный субъективизмъ при дальнѣйшемъ развитіи постепенно упразднялся, и система тожества опять разсматривала теоретическій разумъ, какъ міровой законъ, Наивная предпосылка стараго раціонализма относительно тожества мышленія и бытія, оставленная въ сторонѣ Кантомъ, какъ проблематическая, снова появилась въ этомъ новомъ раціонализмѣ, въ качествѣ сознательнаго и ясно выраженнаго постулата. Гегель объявилъ эту предпосылку, какъ разъ въ противоположность критицизму, „мужествомъ истины", „увѣренностью въ силѣ духа", являющейся первымъ условіемъ всякой философіи. Для этой точки зрѣнія кантовская критика познанія потеряла свой объектъ; духъ, организація котораго должна обусловливать собой философское міропознаніе, является для этой точки зрѣнія уже не человѣческимъ, но абсолютнымъ духомъ. И его организація касается не только формъ, но и содержанія мышленія. Его познаніе не ограничивается уже болѣе субъективными явленіями, но охватываетъ и объективныя формы развитія абсолютнаго духа. Съ точки зрѣнія тожества организація духа есть вмѣстѣ съ тѣмъ и организація реальнаго міра. Въ силу этого для мета-

физическаго воззрѣнія *міръ становится исторіей развитія абсолютнаго духа*, а по отношенію къ философскому методу познаніе міра представляетъ діалектическую дедукцію необходимаго саморазвитія духа. Кантовская трансцендентальная логика, соединившись съ постулатомъ тожества, превращается въ основную философскую науку, разсматривающую систему категорій, какъ систему абсолютной дѣйствительности. Соединеніе логики и метафизики, представлявшееся у Шлейермахера идеаломъ абсолютнаго знанія, является въ логикѣ Гегеля рѣшенной задачей.

Сходныя мысли можно встрѣтить уже раньше и у другихъ мыслителей. Именно Бардили (1761—1808), исходя изъ очень близкой къ этой точки зрѣнія, опровергалъ въ своемъ „Grundriss der ersten Logik (1800) и въ Philosophischen Elementarlehre“ (1802—1806) кантовское ученіе, а въ его перепискѣ съ Рейнгольдомъ „Briefwechsel über das Wesen der neuesten Philosophie und das Unwesen der Speculation“ (1804) эта мысль получила дальнѣйшее развитіе. Раздѣленіе мышленія и бытія, требуемое критицизмомъ, является его основнымъ заблужденіемъ и дѣлаетъ невозможнымъ всякое научное познаніе. Если мышленіе, ограниченное самимъ собой, только и дѣлаетъ, что прядетъ свои собственныя формы, то это грёза, а не познаніе; оно еще менѣе прочно, чѣмъ паутина, такъ какъ ему не къ чему прикрѣпиться. Въ этомъ отношеніи Бардили и Рейнгольдъ были согласны съ утвержденіемъ Якоби, что критицизмъ ведетъ къ нигилизму. Необходимо тщательно различать — такъ примыкаетъ это ученіе къ „элементарной философіи“ — представливаніе отъ мышленія, послѣднее есть необходимое т. е. тожественное съ реальностью представливаніе; то, что необходимо мыслится, существуетъ, и только бытіе необходимо мыслится. Поэтому система Бардили называетъ себя *раціональнымъ реализмомъ*. Здѣсь ученіе о мышленіи является ученіемъ о бытіи, а логика—метафизикой или онтологіей; въ этомъ смыслѣ и Бардили называетъ ее діалектикой. Но отсюда вытекаетъ и обратное заключеніе, что всякое бытіе есть мышленіе, такъ какъ вѣдь познаніе состоитъ лишь въ томъ, что наше мышленіе воспроизводитъ понятіе, составляющее сущность реальной вещи. Всякое первоначальное бытіе есть мысль или реальная идея, и мы познаемъ ее тѣмъ путемъ, что повторяемъ ее субъективно въ себѣ. Понятіе философскаго познанія исчерпывается платоновскимъ понятіемъ ἀνάμνησις. Если на этихъ основаніяхъ строится метафизика, то съ помощью того принципа, что всѣ различія въ бытіи имѣютъ свою причину въ различной интенсивности мышленія. Этотъ принципъ возвращаетъ Бардили назадъ къ монадологіи Лейбница, и онъ набрасываетъ систему восходящихъ формъ бытія, гдѣ мѣриломъ послѣдняго служитъ постепенное проясненіе мышленія. Въ то же время это ученіе напоминаетъ натурфилософію Шеллинга, у которой оно заимствуетъ главнымъ образомъ платоно-аристотелевскую мысль, что въ высшей потенціи всегда должна заключаться потенція низшая. Въ матеріи бытіе пассивно наслаждается самимъ собой, въ растеніи оно является представляющимъ и грезящимъ, въ животномъ—достигаетъ сознанія и, наконецъ, въ человѣкѣ возвышается до самосознанія.

Подобно Бардили, былъ заслоненъ Гегелемъ и Эрихъ фонъ Бергеръ (1772—1833, датчанинъ по рожденію, профессоръ въ Килѣ); онъ пытался въ своемъ трудѣ „Philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls“ (1808) соединить Наукословіе съ системой тожества, въ чемъ, можетъ быть, уже слѣдуетъ видѣть вліяніе гегелевской Феноменологіи. Во всякомъ случаѣ его „Allgemeine Grundzüge der Wissenschaft“ (4 Bände 1817—1827) показываютъ, что онъ былъ болѣе, чѣмъ относительно самостоятельнымъ ученикомъ Гегеля. Онъ толкуетъ постулатъ тожества въ томъ смыслѣ, что дѣйствительность познаваема лишь тогда, когда она сама содержитъ въ себѣ реальное мышленіе. Разумность міра является предпосылкой его разумнаго познанія. Только тотъ міръ можетъ быть познанъ разумомъ, который самъ есть разумъ, и то только въ томъ случаѣ, если познающій и познаваемый, если субъективный и объективный разумъ тожественны въ своихъ корняхъ и въ сущности. Природа познаваема лишь постольку, поскольку она есть реальное мышленіе. Этотъ принципъ былъ проведенъ Шеллингомъ. Но поэтому натурфилософіи должно быть предпослано наукословіе или логика, какъ самопознаніе разума. Отсюда позже Бергеръ вывелъ дѣленіе философіи на три части. Духъ познаетъ самъ себя въ логикѣ; онъ познаетъ себя какъ внѣшнюю сдѣлавшуюся чуждой ему реальность — въ физикѣ; и, наконецъ, онъ познаетъ себя въ этикѣ, какъ силу, которая господствуетъ надъ этимъ „другимъ“. Абсолютъ, это идея, проявляющаяся во всемъ „другомъ“ и сама себя реализирующая и познающая въ немъ. Полное проведеніе и систематическое развитіе этой мысли было жизненнымъ трудомъ Гегеля.

Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель родился въ Штутгардтѣ въ 1770 г. Съ 1788 по 1793 г. онъ учился въ тюбингенскомъ „институтѣ“ (Stift). Находясь въ дружбѣ съ Гёльдерлиномъ и Шеллингомъ, онъ воспринялъ въ себя весь богатый матеріалъ классической и современной образованности. Эллинство съ гармоническимъ развитіемъ истинной гуманности было и для него также духовнымъ отечествомъ, которое представлялось ему въ идеальномъ освѣщеніи шиллеровскаго изображенія. Поэты и философы Эллады оставались всю жизнь его близкими друзьями, а въ греческомъ государствѣ онъ чтилъ идеалъ эстетико-нравственнаго состоянія общества. Французская революція и кантовская философія, которыя обѣщались покончить съ инертнымъ состояніемъ, въ одномъ случаѣ, политической, въ другомъ—научной жизни, нашли себѣ въ немъ, первая воодушевленнаго приверженца, вторая — перерабатывающаго въ тиши послѣдователя. Живя нѣсколько лѣтъ въ Бернѣ въ качествѣ домашняго учителя, Гегель употребилъ это время на то, чтобы углубиться въ историческія занятія, и въ то же время онъ самымъ внимательнымъ образомъ слѣдилъ за философскимъ развитіемъ, съ одной стороны, Фихте, съ другой—Шиллера. Къ этому же времени относится написанное имъ и сохранившееся въ рукописи сочиненіе о жизни Іисуса, изъ котораго видно, что въ пониманіи религіознаго развитія онъ стоялъ на одной

точкѣ зрѣнія съ Лессингомъ. Послѣ переселенія во Франкфуртъ на Майнѣ, гдѣ его внѣшнее положеніе было такое же, какъ прежде, онъ хотя и не прерывалъ своихъ занятій богословіемъ и политикой, тѣмъ не менѣе сосредоточилъ свой главный интересъ на работѣ, представлявшей собой очеркъ его философской системы; онъ изложилъ ее въ обширной рукописи и нѣкоторыя мѣста обсуждалъ съ Гёльдерлиномъ. Этотъ очеркъ какъ по методу, такъ и по содержанію уже содержитъ въ себѣ основныя черты его позднѣйшаго ученія и доказываетъ, что его основная проблема развилась изъ кантовской и фихтевской философіи, независимо отъ системы тожества. Но Гегель, будучи по природѣ холоднымъ и спокойнымъ, не страдалъ самомнѣніемъ геніальности, и былъ очень строгъ къ самому себѣ, а потому онъ давалъ своимъ мыслямъ окончательно созрѣть въ тиши, и тогда лишь выступалъ съ ними публично, когда онѣ уже были продуманы имъ до конца. Въ то время, какъ произведенія Шеллинга, какъ и діалоги Платона, показываютъ намъ ихъ авторовъ въ постоянномъ развитіи, система Гегеля уже въ первомъ большомъ произведеніи появилась во всеоружіи какъ Минерва изъ головы Зевса, а потому во всѣхъ произведеніяхъ Гегеля, какъ и въ сочиненіяхъ Аристотеля, мы съ начала и до конца имѣемъ дѣло съ согласнымъ съ собой мыслителемъ.

После періода подготовленія, собиранія и переработки наступилъ въ жизни Гегеля въ 1801 г. второй періодъ—періодъ академической дѣятельности. Сдѣлавшись самостоятельнымъ послѣ смерти отца, онъ по настоянію Шеллинга поселился въ Іенѣ и сталъ издавать тамъ вмѣстѣ со своимъ другомъ юности „Kritische Journal der Philosophie". Онъ и Шеллингъ считали себя въ то время согласными въ своихъ философскихъ убѣжденіяхъ, и въ статьяхъ, помѣщаемыхъ Гегелемъ въ этомъ журналѣ, онъ является такимъ самостоятельнымъ единомышленникомъ Шеллинга, что относительно нѣкоторыхъ изъ нихъ, напримѣръ той, гдѣ говорится объ „отношеніи натурфилософіи къ философіи вообще" могъ впослѣдствіи возникнуть споръ, кто изъ нихъ обоихъ былъ ея авторомъ. Позже на основаніи другихъ статей выяснилось, что друзья написали ее сообща. А разсужденіе „О вѣрѣ и знаніи" и „Различеніе между фихтевской и шеллинговской философіей" тоже изложены совсѣмъ въ духѣ системы тожества. Въ дѣйствительности же тогда еще представлялось возможнымъ, что Шеллингъ въ своемъ ученіи пойдетъ по пути, уже проложенному Гегелемъ, и, какъ уже было упомянуто, позднѣйшія изложенія его ученія въ „Bruno" и въ „Methode des akademischen Studiums" показываютъ и у него перевѣсъ идеальнаго фактора; а это вполнѣ совпадало съ направленіемъ основной мысли у Гегеля, что Абсолютъ есть духъ. И только, когда Шеллингъ, подпавъ другому вліянію въ Вюрцбургѣ, повернулъ въ сторону теософіи, произошло не только пространственное, но и духовное разобщеніе обоихъ друзей, которое впослѣдствіи повело къ печальному и, именно со стороны Шеллинга, страстно-возбужденному соперничеству. О своемъ разрывѣ съ системой тожества Гегель заявилъ, выпустивъ въ свѣтъ „Phänomenologie des Geistes"

(Jena 1807), первое и въ извѣстномъ смыслѣ самое величественное изъ своихъ сочиненій. Онъ только что окончилъ его, какъ разразилась прусско-французская война, положившая на нѣкоторое время конецъ умственной борьбѣ въ Іенѣ. Гегель лишился мѣста экстраординарнаго профессора, полученнаго имъ въ 1805 г., и въ послѣдующіе годы былъ вынужденъ зарабатывать себѣ средства къ жизни, въ качествѣ редактора маленькой газеты въ Бамбергѣ. Изъ этого положенія выручилъ его Нитгаммеръ, благодаря посредничеству котораго онъ былъ приглашенъ директоромъ въ гимназію Эгидія въ Нюренбергѣ. Памятникомъ этой преподавательской дѣятельности является „Философская пропедевтика", которую онъ набросалъ для преподаванія въ старшихъ классахъ гимназіи. Въ то же время онъ издалъ въ продолженіи этихъ лѣтъ свой основной трудъ, трехтомную „Wissenschaft der Logik" (Nürnberg 1812—1816). По окончаніи войны онъ одновременно получилъ приглашенія изъ трехъ университетовъ: берлинскаго, эрлагенскаго и гейдельбергскаго. По совѣту Дауба онъ принялъ послѣднее приглашеніе, но уже въ 1818 г. перешелъ въ берлинскій университетъ. Начиная съ этого времени вплоть до самой смерти отъ холеры въ 1831 г., онъ съ блестящимъ и широкимъ успѣхомъ занималъ каѳедру въ Берлинѣ. Не только годъ отъ году все увеличивалась толпа его послѣдователей, не только высшіе сановники государства и сливки общества тѣснились на его лекціяхъ, но онъ получилъ черезъ посредство министра Альтенштейна такое вліяніе на само правительство, что его философія прямо считалась „прусской государственной философіей", а его учениками замѣщались каѳедры въ другихъ университетахъ. Стоя во главѣ школы, органомъ которой съ 1827 г. были берлинскіе „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", онъ сдѣлался такой умственной силой въ Германіи, какой едва ли былъ Кантъ, а вслѣдствіе энциклопедическаго характера ученія, всѣ науки были вовлечены въ это движеніе. Онъ сталъ для Германіи какъ разъ тѣмъ, чѣмъ былъ Вольфъ столѣтіемъ раньше, и именно потому, что онъ подвергъ націю такой же раціональной умственной дрессировкѣ, посредствомъ которой Вольфъ подготовилъ ее къ эпохѣ великаго развитія. Если логическая универсальность Вольфа явилась условіемъ для мощнаго развитія содержанія мышленія, развитія, наблюдаемаго въ идеализмѣ со времени Канта, то логическая универсальность Гегеля представляется заключительной переработкой этого развитія. Въ этомъ сходство, но въ этомъ и превосходство Гегеля надъ Вольфомъ. Чтобы судить о томъ, насколько далеко ушелъ въ своемъ развитіи нѣмецкій духъ за это столѣтіе, лучше всего сравнить системы того и другого мыслителя.—Гегель самъ издалъ только „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" (3 Theile, Heidelberg 1817) и „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (Berlin 1821). Но въ собраніе сочиненій (Berlin 1832—1845), для изданія котораго соединился цѣлый рядъ его учениковъ, вошли кромѣ того лекціи по философіи исторіи, эстетикѣ, философіи религіи и исторіи философіи, составленныя на основаніи собственныхъ замѣтокъ Гегеля и

записокъ слушателей. Изложеніе Гегеля нельзя назвать удачнымъ; только въ рѣдкихъ мѣстахъ мысль выражена въ ясной, а иногда и въ прекрасной, величественной формѣ. Въ большинствѣ же случаевъ—и это особенно приложимо къ лекціямъ—его изложеніе представляетъ борьбу мышленія съ самимъ собой, что обнаруживается въ трудной терминологіи. Формальный схематизмъ, проникающій собою все и доходящій до самыхъ тонкихъ подраздѣленій, затрудняетъ пониманіе для непосвященныхъ, и вполнѣ естественно, что и теперь еще лишь немногіе умѣютъ проникнуть сквозь эту безжизненную скорлупу къ полному жизни и неистощимо плодородному зерну цѣлаго.

Если разсматривать великія идеалистическія системы, какъ метафизическія міровыя поэмы, то онѣ удивительнымъ образомъ подраздѣляются по характеру своихъ творцовъ на различныя роды поэзіи. Мощная, неотступно побуждающая къ дѣйствію личность Фихте разрядилась въ драматическомъ построеніи Наукословія. Всеобъемлющій міровой взглядъ Шеллинга рисуетъ какъ бы въ эпическомъ повѣствованіи исторію развитія вселенной. Тонкая религіозность Шлейермахера выражается въ лирической красотѣ его ученія о чувствѣ. Система Гегеля это великое поучительное стихотвореніе; основной характеръ его *дидактическій*, и въ силу своей поучительности, составляющей сущность личности ея творца, она по сравненію съ другими предшествовавшими ей системами, представляется какъ бы трезвой прозой. Дѣйствительно разрывъ Гегеля съ системой тожества, совершившійся при посредствѣ Феноменологіи, состоялъ въ томъ, что Гегель объявилъ себя врагомъ „геніальнаго философствованія". На мѣсто интуиціи, изъявляющей притязаніе на непосредственное постиженіе сущности Абсолюта, онъ снова ставитъ строгую работу *понятія*. Тожество мышленія и бытія содержитъ предпосылку, что сущность всѣхъ вещей есть разумъ. Все, что существуетъ разумно, и только разумное существуетъ. Но поэтому разумное сознаніе и должно быть въ состояніи проникнуть въ самую сокровенную сущность всѣхъ вещей и цѣликомъ вывести ихъ изъ необходимости разума. Что до сихъ поръ было установлено на основаніи геніальной концепціи, на основаніи утвержденій и аналогій, должно оказаться необходимымъ продуктомъ разумнаго мышленія. Система тожества должна превратиться въ *новый раціонализмъ*. Отъ поэтическаго философствованія Гегель возвращается обратно къ научному. Поэтому его система по справедливости была названа раціонализированіемъ романтики.

Но содержаніе романтики, которую хотѣлъ раціонализировать Гегель, представляло такую могучую умственную силу, что новый раціонализмъ долженъ былъ подчиниться ей, и наука понятій, созданная Гегелемъ, представляетъ самыя удивительнѣйшія переливы фантазіи и разсудка. Именно въ этомъ и состоитъ опасная своеобразность Гегеля, что у него геніальное философствованіе фантазіи и аналогіи выступаетъ въ одѣяніи необходимости, присущей понятіямъ. Поэтому раціоналистическій характеръ его ученія совсѣмъ другого рода нежели раціонализмъ до-кан-

товской догматики. И Гегель также съ презрѣніемъ взираетъ на рефлектирующую философію разсудка, которая строго держится правилъ логики, но именно поэтому и не можетъ произвести ничего новаго; онъ ожидаетъ отъ „раціональнаго“ мышленія, что оно овладѣетъ совсѣмъ другой формой познанія посредствомъ понятій, называемаго имъ „разумомъ“. Гораздо выше разсудочнаго познанія, которое, какъ показалъ критицизмъ, приводитъ только къ признанію собственной ограниченности и къ отказу отъ истиннаго цѣннаго знанія, стоитъ *діалектическій методъ*.

Непосредственное происхожденіе гегелевскаго мышленія изъ фихтевскаго Наукословія видно изъ универсальнаго развитія, какое получилъ этотъ методъ у Гегеля, и изъ того, что онъ противоположилъ его обычной формальной логикѣ. Къ самымъ труднымъ мѣстамъ въ Наукословіи относятся тѣ, гдѣ оно развиваетъ свои первыя положенія изъ проблемъ, содержащихся въ основныхъ принципахъ формальной логики. Уже здѣсь выступила на видъ мысль, что построеніе Наукословія не можетъ подчиниться тому высшему принципу, который, въ качествѣ закона невозможности противорѣчія, стоитъ во главѣ формальной логики. Вѣдь реальность противорѣчія въ „я“ и было тѣмъ принципомъ, на которомъ Наукословіе основывало свое развитіе исторіи самосознанія. У послѣдователей Фихте это воззрѣніе распространилось съ „я“ на всѣ вещи, какъ являющіяся вѣдь продуктами этого же самого по себѣ противорѣчиваго „я“. Натурфилософія съ ученіемъ о полярности уже вполнѣ приняла это направленіе. Шеллингъ въ „Methode des akademischen Studiums“ прямо ссылался на „coincidentia oppositorum“ Джордано Бруно. Романтики, Новалисъ и Фридрихъ Шлегель, очень скоро пришли къ заключенію, что „съ закономъ невозможности противорѣчія неизбѣжно покончено“, что вся жизнь покоится на противорѣчіи, а потому и не можетъ быть понята изъ этого принципа формальной логики. Эти утвержденія соотвѣтствуютъ тому факту, что измѣненія возникаютъ изъ взаимодѣйствія дѣйствующихъ въ противоположномъ направленіи силъ, которыя обѣ все же постоянно являются положительными. Но романтики смѣшали это реальное противоположеніе съ логическимъ „противорѣчіемъ“, смѣшеніе уже давно раскрытое и какъ бы пророчески опровергнутое Кантомъ въ его „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“. Однако это смѣшеніе распространялось все больше и больше и въ концѣ концовъ въ своемъ наибольшемъ масштабѣ привело къ системѣ Гегеля, гдѣ „отрицаніе“ уже разсматривалось какъ метафизическая сила развитія. Именно, если противоположность не принимается просто за данный фактъ, но познается мышленіемъ, какъ необходимое, то это возможно только при томъ условіи, чтобы логическая форма отрицанія была развита изъ первоначальной постановки, какъ реальное противорѣчіе. Этотъ принципъ былъ выставленъ Фридрихомъ Шлегелемъ въ лекціяхъ, читанныхъ имъ въ теченіи 1804—1806 гг. (изданы Windischmann'омъ въ 1836—1837 гг.). И онъ также въ это время уже покинулъ точку зрѣнія геніальнаго философство-

ванія, и такъ какъ всегда переходилъ изъ одной крайности въ другую, то и требовалъ теперь въ философіи строгаго метода. Онъ утверждалъ, какъ и Наукословіе, что этотъ методъ долженъ выражаться въ формѣ *тройственности*, которая черезъ противорѣчіе возвышается до высшаго единства. При этомъ и Шлегель въ этомъ позднѣйшемъ ученіи слѣдовалъ тому же ходу мыслей, какъ Бардили и Бергеръ, и также считалъ это мышленіе, возвышающееся черезъ противорѣчіе до истины, божественнымъ мышленіемъ, которое въ то же время и реально; воспроизведеніе же его въ человѣческомъ духѣ есть „воспоминаніе". Поэтому и у него также этотъ методъ противорѣчія обнимаетъ одновременно и логику, и метафизику. Мысли, положенныя имъ въ основаніи этого метода, позже развитыя въ „Philosophie des Lebens" (1828) и въ „Philosophie der Geschichte" (1829), по существу мистико-религіознаго характера. Шлегель старается показать, какъ безконечное въ силу діалектической необходимости превращается въ конечное; какъ это конечное въ грѣшномъ человѣкѣ содержитъ въ себѣ полное отрицаніе безконечнаго; какъ весь процессъ исторіи состоитъ въ томъ, что конечное опять возвращается къ безконечному и въ концѣ концовъ растворяется въ немъ. Этотъ оборотъ напоминаетъ отчасти спинозизмъ Шлейермахера, отчасти послѣднія ученія Шеллинга, а у Шлегеля ведетъ теоретически къ той мысли, что подчиненіе индивидуума положительному божественному закону есть его высшая и послѣдняя задача.

Завершеніемъ всѣхъ этихъ стремленій является *діалектическій методъ* Гегеля. Схема „тріединствъ", какъ ее назвалъ Шлегель, представляется здѣсь исключительно, какъ тройственность постановки, отрицанія и сниманія противорѣчія; но это сниманіе не слѣдуетъ мыслить такъ, что оно только и есть истина и опровергаетъ предшествующіе моменты тезиса и антитезиса; напротивъ, всѣ эти три момента суть необходимыя и реальныя формы развитія истины. Противорѣчія составляютъ сущность дѣйствительности, но въ тоже время дѣйствительность содержитъ въ себѣ ихъ примиреніе. Каждое понятіе съ метафизической необходимостью переходитъ въ свою противоположность, но изъ синтезиса противорѣчій получается высшее понятіе ихъ соединенія; надъ нимъ совершается опять тотъ же процессъ; и это продолжается до тѣхъ поръ, пока не получится завершающій и высшій синтезъ. Однако этотъ процессъ не есть только процессъ философскаго мышленія; но, такъ какъ духъ и понятіе составляютъ сущность вещей, то онъ является одновременно и реальнымъ развитіемъ, состоящимъ въ томъ, что духъ порождаетъ изъ самого себя вселенную и въ силу этого приходитъ къ самому себѣ. Слѣдовательно, развитіе понятій есть одновременно и логика, и метафизика. Необходимыя формы, порождаемыя духомъ въ этой его внутренней діалектикѣ, являются категоріями дѣйствительности. Всѣ ступени, проходимыя этимъ процессомъ, имѣютъ для Гегеля значеніе не субъективныхъ, но объективныхъ явленій. Безконечность вещей въ ихъ

діалектическомъ послѣдовательномъ рядѣ ступеней есть самопроявленіе абсолютнаго духа, сущность котораго въ томъ, что онъ раздвоется въ самомъ себѣ изъ этой раздвоенности возвращается въ себя.

Эта основная мысль гегелевской системы, несмотря на измѣненную терминологію, является, очевидно, ассимиляціей *аристотелевской* метафизики посредствомъ фихтевскаго идеализма. Аристотелевское понятіе развитія еще въ гораздо болѣе глубокомъ смыслѣ опредѣляетъ собою ученіе Гегеля, нежели ученіе Лейбница [1]). Божественный духъ содержитъ въ своихъ категоріяхъ идеальную *возможность* всѣхъ вещей, и весь міровой процессъ состоитъ въ томъ, что эта возможность находитъ свое *осуществленіе* въ образованіяхъ природы и духа; и только въ силу этого сама идея становится совершенной *дѣйствительностью* (энтелехіей). Но и само это осуществленіе есть опять таки не что иное, какъ истинная и первоначальная сущность божественнаго духа.

На этомъ основывается ближайшимъ образомъ главное трехчленное подраздѣленіе гегелевской системы. Познаніе абсолютнаго духа, какъ онъ существуетъ „въ себѣ" (или „идея въ себѣ"), и лежащая въ немъ самомъ необходимость діалектическаго развитія составляетъ предметъ логики, въ системѣ которой само собой уже находятъ себѣ соотвѣтствующее мѣсто всѣ тѣ формы развитія, которыя разсматриваются отдѣльно въ двухъ другихъ частяхъ. Духъ въ своемъ „ино-бытіи", духъ, какъ онъ является чѣмъ то даннымъ и внѣшнимъ „для себя", есть природа. Наконецъ, наряду съ натурфилософіей, въ качествѣ третьей части, стоитъ философія духа, какъ ученіе о формахъ, въ которыхъ духъ постигаетъ самого себя „въ себѣ и для себя" и заканчиваетъ свое необходимое развитіе. Каждая изъ этихъ частей опять подраздѣляется по тріадическому принципу діалектики, и эта схема проведена Гегелемъ съ величайшимъ искусствомъ вплоть до самыхъ мельчайшихъ подробностей. Съ величайшимъ искусствомъ,—но, сказали бы мы, и съ величайшей искусственностью, съ виртуозностью логическаго построенія и съ схоластической схематизаціей, переходящей то здѣсь, то тамъ въ номенклатуру и напоминающей при этомъ тѣ тріадическія цѣпи, на которыя послѣдній новоплатоновецъ, Проклъ, нанизалъ подобныя жемчужинамъ мысли античной философіи. Діалектическій методъ накладывалъ на матеріалъ познанія извѣстное принужденіе, которому послѣдній часто подчинялся лишь цѣной существенныхъ потерь и всегда только благодаря удивительному комбинаторскому дару Гегеля. Предпосылка, что логическій законъ діалектики есть въ тоже время и міровой законъ, и что человѣческій духъ имѣетъ какъ мужество такъ и силу понять логическое расчлененіе міроваго цѣлаго, заставляла Гегеля влагать свои сочетанія мыслей въ матеріалъ человѣческаго знанія даже и тамъ, гдѣ послѣдній возставалъ противъ такой схематизаціи. Поэтому вся система Гегеля по существу построительнаго характера. У него нѣтъ уваженія къ

[1]) См. т. I этого сочиненія, стр. 369.

эмпирическому знанію, и онъ произвольно пользуется имъ лишь для того, чтобы втиснуть его въ какую нибудь перегородку, созданную діалектическимъ расчлененіемъ, а затѣмъ заставить его появиться оттуда въ качествѣ продукта самодвиженія духа. Такимъ образомъ получается видимость, будто бы діалектическій методъ заново порождаетъ изъ самого себя все знаніе, пріобрѣтаемое отдѣльными науками, свойственными имъ способами, и что поэтому всѣмъ остальнымъ наукамъ угрожаетъ опасность стать излишними и раствориться въ философіи. Но въ дѣйствительности дѣло обстоитъ совершенно иначе. Никакое содержаніе положительнаго знанія не было порождено діалектическимъ методомъ, да ничего и не могло быть порождено имъ. Кажущаяся же плодотворность его основывалась на тайномъ союзѣ съ эмпирическимъ знаніемъ. Потому то и могъ позже имѣть мѣсто тотъ фактъ, что тотъ или другой изъ близкихъ или далекихъ учениковъ Гегеля, какъ напримѣръ Вейсе, пытались излагать одно только реальное содержаніе этого ученія, посредствомъ котораго Гегель часто такъ глубоко проникалъ въ суть дѣла, но безъ его метода, и къ удивленію многихъ оказывалось, что излагаемый предметъ при этомъ ничего не терялъ, а часто даже еще выигрывалъ. Слѣдовательно, настоящій смыслъ гегелевскаго метода лишь тотъ, чтобы понять все познаніе міра, пріобрѣтенное другими науками посредствомъ присущихъ имъ методовъ, въ его послѣдней логической связи, какъ общее развитіе абсолютной духовной міровой причины, и объяснить посредствомъ логической схемы, почему абсолютная міровая причина развилась какъ разъ въ тѣ формы, которыя констатируются, какъ дѣйствительныя, познаніемъ, даваемымъ другими науками. Діалектическій методъ стремится къ абсолютному идеалу всякаго человѣческаго познанія: онъ представляетъ *попытку понять, почему міръ именно таковъ, какимъ онъ является нашему эмпирическому познанію*, и онъ надѣется рѣшить эту задачу тѣмъ путемъ, что разсматриваетъ міръ, какъ необходимое развитіе божественнаго духа, и внутри этого развитія указываетъ подобающее мѣсто и цѣнность всякой отдѣльной формѣ въ жизни вселенной. Конечно, эта попытка Гегеля не удалась, и вообще этотъ идеалъ, вѣроятно, принадлежитъ къ числу тѣхъ указанныхъ Кантомъ и Фихте идеаловъ, въ самомъ содержаніи которыхъ уже заключается ихъ недостижимость. Но тѣмъ не менѣе только очень поверхностное и дешевое остроуміе можетъ позволить себѣ, какъ это вошло въ обычай въ настоящее время, глумиться надъ Гегелемъ, работавшимъ надъ рѣшеніемъ этой задачи со всей энергіей богатаго и мощнаго ума. Вѣдь взяться за эту задачу могъ только человѣкъ, обладающій универсальнымъ образованіемъ и переработавшій самымъ жизненнымъ образомъ весь матеріалъ человѣческаго знанія. Необходимымъ условіемъ для проведенія діалектическаго метода была громадная *энциклопедичность*, которой дѣйствительно обладалъ Гегель. Она имѣлась у него, правда, и въ примѣненіи къ естественнымъ наукамъ; но въ высокой степени обладалъ онъ ею по отношенію къ историческому знанію.

Причемъ въ этомъ направленіи она не ограничивалась большимъ количествомъ научныхъ свѣдѣній, но обнаруживалась прежде всего въ необычайной чуткости, съ какой Гегель проникалъ въ сущность историческихъ явленій во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни. Съ истинно геніальнымъ пониманіемъ умѣлъ онъ выдвигать впередъ существенные черты историческихъ фактовъ, а его историческія построенія, при всей ихъ враждѣ въ отдѣльныхъ случаяхъ съ хронологіей, все же всегда отличались самымъ зрѣлымъ пониманіемъ внутренняго значенія единичныхъ явленій и именно въ силу этого и оказались особенно плодотворными. И надъ всѣмъ этимъ матеріаломъ знаній господствуетъ самодержавно и свободно духъ Гегеля; онъ съ неподражаемой увѣренностью умѣетъ подчинить всѣ эти свѣдѣнія своему систематическому расчлененію и уяснить значеніе эмпирическихъ явленій какъ разъ тѣмъ, какое мѣсто онъ имъ отводитъ въ своемъ построеніи цѣлаго. Самое удивительное въ немъ, это господство діалектической обработки надъ его собственнымъ знаніемъ и безподобное *искусство систематизаціи*, благодаря чему онъ сумѣлъ какъ бы сплавить въ одно цѣлое все содержаніе мыслей своего времени. Скорѣе этимъ, чѣмъ оригинальностью отдѣльныхъ ученій, объясняется очарованіе, производимое его личностью на имѣющее универсалистическую окраску образованіе того времени, и вліяніе, оказанное его философіей на всѣ науки, въ особенности же на историческія. Въ немъ побѣдоносно господствуетъ истинно философскій духъ, желающій понять все индивидуальное изъ цѣлаго и судить объ его цѣнности съ точки зрѣнія этого цѣлаго. Въ области науки система Гегеля представляетъ такой же зрѣлый продуктъ универсалистической образованности, какимъ въ изящной словесности явилась поэзія Гёте. Таково же положеніе Гегеля и въ развитіи идеалистической философіи. Его ученіе, объединяя въ великую систему все значительное, что появилось въ этой философіи со времени Канта, представляется ея завершеніемъ. Все, чему учитъ Гегель въ отдѣльныхъ частяхъ своей философіи, болѣе или менѣе соприкасается съ различными теоріями идеалистическаго направленія; лично же ему принадлежитъ замѣчаемое повсюду приведеніе ихъ въ непосредственную связь съ планомъ цѣлаго и ихъ дедукція посредствомъ одного и того же метода. Гегель величайшій систематизаторъ, какого когда либо знала философія; и въ его системѣ всѣ основныя ученія нѣмецкаго идеализма объединяются въ замкнутое цѣлое, которое, по симметричности построенія и по господству надъ содержаніемъ познанія методическаго закона, является самымъ совершеннымъ выполненіемъ эстетическаго требованія, господствовавшаго при развитіи идеализма.

Самой системѣ Гегель предпослалъ введеніе, которое должно было подготовить и ввести въ нее. Діалектическій методъ не предполагаетъ наличности интеллектуальной интуиціи генія; онъ хочетъ быть чисто научной, а потому и каждому доступной формой познанія. Но этотъ методъ не присущъ также и обыденному мышленію, а потому его точка

зрѣнія должна еще быть развита изъ послѣдняго. Человѣческое мышленіе въ своей природной первоначальности еще не стоитъ само по себѣ на философской точкѣ зрѣнія; оно пріобрѣло ее лишь въ историческомъ развитіи, а каждое мгновеніе должно быть вновь воспитываемо къ ней. Такое развитіе философской точки зрѣнія изъ обыденнаго сознанія возможно для діалектика только при томъ условіи, чтобы были раскрыты содержащіяся въ обыденномъ сознанія противорѣчія и, посредствомъ внутренняго принужденія, была выставлена философская точка зрѣнія, какъ единственно остающаяся послѣ этого. Есть философская подготовительная наука, которая, показывая духу его противорѣчія, побуждаетъ его покинуть свой обычный видъ и восходить со ступени на ступень, и въ концѣ концовъ приводитъ его къ философской точки зрѣнія. Это ученіе о формахъ тѣхъ явленій, которыя должно пережить знаніе, чтобы отъ обыденнаго сознанія подняться до философіи, есть *Феноменологія духа*. Конечно, это произведеніе меньше всего можетъ удовлетворить той цѣли, чтобы руководить переходомъ отъ популярнаго къ философскому мышленію. Пониманіе его не только предполагаетъ наличность интереса и общую способность къ философскому разсужденію, но является какъ разъ самымъ труднымъ по сравненію съ усвоеніемъ всѣхъ другихъ сочиненій, какія только когда либо появлялись во всей философской литературѣ. Платоновскіе діалоги и Критика чистаго разума представляются легкимъ чтеніемъ по сравненію съ тѣмъ напряженіемъ какого требуетъ пониманіе этого введенія въ гегелевскую философію. Причина этого замѣчательнаго явленія лежитъ не только въ формальной трудности, присущей книгѣ наравнѣ со всѣми другими произведеніями этого автора, но зависитъ прежде всего отъ своеобразнаго совершенно не имѣющаго себѣ подобнаго содержанія. Именно, переходъ отъ обыденнаго къ философскому сознанію понимается сперва какъ гносеологическая необходимость, которая должна содержать въ себѣ мотивы, въ силу которыхъ мышленіе должно подниматься все выше и выше, со ступени на ступень, пока оно не найдетъ себѣ успокоенія въ философской точкѣ зрѣнія. Но этотъ процессъ, по мнѣнію Гегеля, есть въ то же время и ходъ развитія, проходимый съ психологической необходимостью каждымъ индивидуальнымъ мышленіемъ, въ качествѣ хотя бы и такого несовершеннаго обнаруженія мірового духа. Но это еще не все. Для Гегеля, какъ и для Шеллинга, къ духовной области имѣетъ примѣненіе то, что нынѣшнія біологическія науки называютъ основнымъ біогенетическимъ закономъ, именно: онѣ признаютъ существованіе аналогіи между ходомъ развитія индивидуума и развитіемъ рода. Вслѣдствіе этого процессъ, изображенію котораго посвящена Феноменологія, долженъ снова имѣть мѣсто и въ научномъ развитіи человѣческаго рода, т. е. въ исторіи философіи и другихъ отдѣльныхъ наукъ. Наконецъ, такъ какъ духовная жизнь едина, то это развитіе содержитъ въ себѣ также и идеальное отраженіе общаго культурнаго движенія; такимъ образомъ, въ его фазахъ мы узнаемъ ступени еще и этого процесса. Конечно, въ Феноменологіи это еще не имѣетъ смысла

полнаго параллелизма, но все же оно должно пониматься такъ, что діалектически и психологически построенные переходы и связи находятъ свое изображеніе и иллюстрацію въ отдѣльныхъ общихъ явленіяхъ исторіи и ихъ взаимоотношеніяхъ. Такимъ образомъ логическія формы расширяются до всемірно-историческихъ образовъ. Такая многократная аналогія оказывается въ высшей степени плодотворной, такъ какъ различныя формы, въ которыхъ дѣйствуетъ одинъ и тотъ же основной процессъ, взаимно освѣщаютъ и уясняютъ другъ друга; и она была бы совершенно безопасна, если бы различныя нити, аналогичное развитіе которыхъ составляетъ предпосылку, не смѣшивались бы другъ съ другомъ, или по крайней мѣрѣ тщательно прослѣживались бы въ своемъ переплетеніи и точно отмѣчались бы. Но какъ разъ этого то и нѣтъ. Напротивъ, Гегель постоянно совершенно свободно переходитъ изъ одной области въ другую безъ яснаго указанія на это. Незамѣтно и непосредственно переноситъ онъ читателя изъ области гносеологической, то въ психологическую, то въ философско-то въ культурно-историческую; и эта смѣна точекъ зрѣнія никогда не выставляется на видъ, скорѣе, напротивъ, намѣренно затушевывается. Такимъ образомъ Феноменологія представляется какъ бы сотканной изъ этихъ различныхъ нитей тканью, отливающей разными цвѣтами, и сначала производитъ впечатлѣніе полной запутанности. Кто берется за чтеніе этой книги, сперва бродитъ какъ въ туманѣ, потому что никогда не знаетъ, въ какой собственно области изслѣдованія находится, и каждый образъ, которымъ, онъ думаетъ, что овладѣлъ, немедленно превращается опять въ совершенно другой и расплывается въ какую то неопредѣленность, въ которой ни на чемъ нельзя утвердиться. Эта книга представляетъ собой прямо неистощимый источникъ ума и знанія. Какъ разъ здѣсь обнаруживаетъ Гегель всю глубину историческаго взгляда, при помощи котораго онъ умѣлъ схватывать характерныя особенности историческихъ явленій. Но это глубокая мудрость часто „запрятана“ (hineingeheimnisst) въ такія слишкомъ ужъ тонкіе намеки и указанія, что для пониманія ихъ необходимо обладать въ высшей степени изощреннымъ вниманіемъ и богатымъ запасомъ знанія. То поколѣніе, которое было способно воспринять богатое содержаніе этого труда, вымираетъ, и теперь уже на счету всѣ тѣ, которые хотя бы прочли его сначала до конца. Тѣмъ съ бо́льшею благодарностью слѣдуетъ привѣтствовать, что Куно Фишеръ въ своемъ изложеніи ученія Гегеля далъ блестящій и удачный разборъ Феноменологіи, гдѣ со свойственной ему ясностью отчетливо выставилъ впередъ ходъ развитія цѣлаго и освѣтилъ какъ отдѣльныя связи, такъ и отдѣльные образы. Къ этому подробному изложенію должны мы отослать здѣсь современнаго читателя [1]).

Въ своемъ построеніи Феноменологія руководствуется тѣмъ, что рефлексія показываетъ, какъ на каждой ступени сознаніе является въ

[1]) Въ русс. переводѣ: «Гегель, его жизнь, сочиненія и ученіе», пер. съ нѣм. прив.-доц. Н. О. Лосскаго; т. I—II. Спб. 1902—1903.

дѣйствительности чѣмъ то совсѣмъ другимъ, нежели оно себя считало, что поэтому всякій разъ слѣдующая ступень содержитъ полное сознаніе истиннаго содержанія предшествовавшей ступени, и что этотъ процессъ кончается только тамъ, гдѣ сознаніе въ философіи сознаетъ свое полное тожество съ собственнымъ содержаніемъ. Въ этомъ развитіи Гегель различаетъ три основныхъ ступени. Примитивное состояніе предметнаго *сознанія*, которое начинается съ достовѣрности чувственнаго ощущенія и ведетъ черезъ процессъ воспріятія и разсудочнаго пониманія вещей до индивидуальнаго *самосознанія*. Это послѣднее, противополагая себя внѣшнему міру, дѣйствуетъ сперва, какъ разрушающее, а затѣмъ какъ устрояющее и творческое „я", стоически упорствуя въ своей неприступности, удаляется оно изъ враждебнаго внѣшняго міра въ свою свободу; но въ концѣ концовъ оно отчаивается въ самомъ себѣ и подчиняется историческому авторитету. Такимъ образомъ пріобрѣтаетъ оно возможность перейти къ развитію *разума*, который основывается на сознаніи общности. Эта высшая ступень опять развивается Гегелемъ въ трехъ формахъ. Первая —*разумное самосознаніе*, которое, въ качествѣ наблюдающаго разума, ищетъ законовъ объективнаго міра; но, познавъ, что вездѣ находитъ только опять свои же собственныя формы, оно превращается въ практическое „я". Послѣднее начинаетъ съ того, что наслаждается вещами; въ ихъ судьбѣ научается оно понимать ихъ суетность и возвышается надъ ней, какъ добродѣтель, чтобы въ концѣ концовъ постигнуть, что и въ этомъ міровомъ теченіи господствуетъ высшій разумъ, и подчиниться этой объективной силѣ. Такимъ путемъ разумное самосознаніе превращается въ *нравственный духъ*. Чистая форма его это греческая жизнь, гдѣ индивидуумъ поглощается государственнымъ союзомъ, Но и здѣсь обнаруживается конфликтъ между индивидуумомъ и родомъ. Общее торжествуетъ, какъ необъятное самосознаніе универсальнаго права; и индивидуумъ снова возстаетъ противъ общности: возникаетъ борьба между образованіемъ и вѣрой, которая разрываетъ сознаніе и въ качествѣ просвѣщенія ведетъ къ абсолютному террору, пока моральное міровоззрѣніе не разовьетъ противорѣчивую діалектику банальной пользы и нравственной геніальности, чтобы затѣмъ найти свое завершеніе въ *религіи*. Феноменологія разсматриваетъ религію, третью форму разума, въ тройномъ развитіи: въ качествѣ естественной, художественной и откровенной религіи, и въ концѣ концовъ показываетъ, что единство всѣхъ конечныхъ вещей съ безконечнымъ духомъ, всего лишь представляемое на религіозной точкѣ зрѣнія, должно быть понято въ его необходимости, и что это ужъ является задачей философіи, по отношенію къ художественной композиціи которой Феноменологія представляетъ лишь увертюру.

Мы могли лишь въ краткихъ словахъ указать здѣсь на то, какъ въ Феноменологіи уже слышатся то сильнѣе, то слабѣе мотивы гегелевскаго ученія, и какъ изъ глубины ея звучатъ въ смѣняющемся ритмѣ голоса всемірной исторіи. Но они отнюдь не раздаются въ хронологи-

ческой послѣдовательности. Смотря по своему родству съ отдѣльными діалектически построенными ступенями развитія, въ безпорядкѣ выступаютъ въ перемежку другъ съ другомъ образы античнаго міра, средневѣковья и современной культуры. И цѣль Гегеля лишь въ томъ, чтобы показать, что изъ всего этого множества образованій должно развиться философское познаніе, какъ самопостиженіе абсолютнаго духа, который во всѣхъ этихъ формахъ изжилъ различныя стороны своей сущности и раскрылъ богатство своей внутренней сокровенности. Вызванное Шиллеромъ сознаніе того, что современная культура состоитъ въ объединеніи и примиреніи прежнихъ формъ жизни человѣчества, задача, рѣшаемая поэзіей Гёте въ ея наиболѣе зрѣлыхъ произведеніяхъ, являются у Гегеля въ качествѣ проблемы философіи. Философія должна понять глубочайшее значеніе всего того, что породилъ человѣческій духъ въ своемъ развитіи (направленномъ именно на нее) посредствомъ всѣхъ формъ, въ которыхъ проявилась его дѣятельность; она должна объединить все это въ систему міропознанія, понимая всѣ эти продукты, какъ необходимыя формы развитія мірового духа. Подобно тому, какъ Шиллеръ получилъ эстетическія понятія изъ философско-историческаго построенія, такъ и Гегель хочетъ въ болѣе всеобъемлющемъ смыслѣ возсоздать всю философію изъ цѣлаго историческаго развитія человѣческаго духа. Человѣческое самосознаніе это пришедшій къ самому себѣ міровой духъ; развитіе человѣческаго духа—это сознательное самопостиженіе мірового духа, а сущность вещей должна быть понята изъ того процесса, какой прошелъ человѣческій духъ, чтобы постичь свою собственную организацію, а значитъ и организацію вселенной. Гегелевская философія разсматриваетъ самое себя, какъ самосознаніе общаго культурнаго развитія человѣческаго родового разума; а въ немъ она видитъ въ тоже время самосознаніе абсолютнаго духа, развивающагося въ видѣ міра. Вслѣдствіе этого философія Гегеля является, съ одной стороны, вполнѣ *историческимъ міровоззрѣніемъ*, а съ другой — она приходитъ къ совершенно *антропоцентрическому разсмотрѣнію міра*, такъ какъ видитъ въ развитіи человѣческаго духа развитіе духа мірового. Такимъ образомъ, Гегель выводитъ самое крайнее слѣдствіе изъ того, что постулатъ тожества мышленія и бытія призналъ организацію человѣческаго разума, составлявшую для Канта содержаніе всякаго философскаго познанія, за организацію мірового разума: это самый крайній выводъ изъ разрушенія понятія вещи въ себѣ, разрушенія, которое удалось провести Фихте.

Логика Гегеля осуществляетъ вышеупомянутое „возвышеніе субстанціи до субъекта“ тѣмъ, что исходитъ изъ абсолютнаго „бытія“, чтобы затѣмъ закончиться „идеей“, и такимъ путемъ развиваетъ всю систему понятій посредствомъ діалектическаго движенія впередъ. Но категоріи являются здѣсь не связывающими формами дѣятельности разсудка, какъ у Канта, а скорѣе объективными образами міровой жизни, въ которой раскрывается идея посредствомъ саморазвитія. Даже тамъ, гдѣ эти связывающія формы совпадаютъ съ формами формальной логики или

съ кантовскими трансцендентальными понятіями, это же въ то же время считается, какъ и у Аристотеля, реальными законами дѣйствительнаго бытія. Такимъ образомъ, гегелевская логика становится „царствомъ тѣней самой дѣйствительности". Въ движеніи абстрактной мысли воспроизводится схема всякой реальной жизни, и въ послѣдовательности этого превращенія понятій должно быть открыто изображеніе общаго міроваго процесса. Пройдя черезъ элементъ абстракціи, должны выступить передъ умственнымъ взоромъ чистыя формы всякаго наличнаго бытія.

Первая часть или ученіе о бытіи начинается съ этого же самаго наиабстрактнѣйшаго изо всѣхъ понятій, превращаетъ его въ понятіе „ничто" и находитъ ихъ соединеніе въ томъ, что одновременно и существуетъ, и еще не существуетъ—въ бываніи: изъ него посредствомъ категорій наличнаго бытія, качества, конечности и безконечности, единства и множества, количества и мѣры, получаетъ Гегель въ концѣ концовъ понятіе „сущности", развитіе котораго составляетъ задачу второй части. Во всемъ протяженіи разсмотрѣнія категорій постоянно принимается во вниманіе проблема натурфилософіи, задача которой—конкретное проведеніе этихъ понятій въ эмпирической области. Ученіе о сущности переходитъ отъ противоположности между сущностью и видимостью къ рефлективнымъ понятіямъ, посредствомъ которыхъ эта противоположность должна быть снята, и развиваетъ какъ таковыя: тожество, различіе, противорѣчіе, основаніе. Установивъ отношеніе между явленіемъ и дѣйствительностью, ученіе о сущности приходитъ къ Модальности и тѣмъ самымъ къ противоположности между необходимостью и случайностью, которая приводитъ къ категоріямъ причинности и взаимодѣйствія. Третья часть содержитъ въ себѣ „субъективную логику"; она начинается съ ученія о понятіи, сужденіи и умозаключеніи, затѣмъ переходитъ къ категоріи объективности, развивающейся какъ механизмъ, химизмъ и органическая телеологія. Надъ ними въ процессѣ жизни, высшими формами котораго являются познаніе и моральность, возвышается идея, находящая затѣмъ завершеніе въ абсолютной идеѣ. Невозможно въ такомъ краткомъ обзорѣ воспроизвести переходы, составляющіе настоящую сущность діалектическаго движенія впередъ, такъ какъ вѣдь движеніе цѣлаго обусловливается не столько логической необходимостью, сколько произвольной ассоціаціей и постоянно имѣющейся въ виду предпосылкой, по которой эта логика должна уже заключать въ себѣ in nuce все содержаніе философскаго познанія и притомъ въ томъ же распорядкѣ, какъ и вся система. Вслѣдствіе этого Гегель очень часто вынужденъ прибѣгать къ искусственнымъ промежуточнымъ ступенямъ, которыя могутъ быть воспроизведены только въ ихъ цѣломъ и не поддаются краткой формулировкѣ. Къ этому присоединяется еще и то, что трудный языкъ Гегеля какъ разъ въ этой области абстракціи становится окончательно темнымъ; остается только надѣяться, что изложеніе Куно Фишера сдѣлаетъ доступнымъ пониманію настоящаго времени всю глубину и умственное богатство вытканой Гегелемъ системы категорій. Вѣдь какъ бы

низко ни цѣнить построеніе цѣлаго, тѣмъ не менѣе всякій, усвоившій себѣ эту логику, долженъ признать, что въ ней содержится безконечное множество тончайшихъ оборотовъ и геніальныхъ сочетаній и нерѣдко—между, повидимому, самыми разнородными вещами, въ силу чего она почти всегда бросаетъ неожиданный свѣтъ на самыя различныя области человѣческаго знанія. Именно въ этомъ и состояло оплодотворяющее дѣйствіе этого труда на остальныя науки. Гегелевскій принципъ, что наряду съ формами познанія логика должна развивать и его драгоцѣннѣйшее содержаніе, еще не составляетъ, конечно, той формы, въ которой могла бы укрѣпиться „гносеологическая логика", обоснованная кантовской трансцендентальной аналитикой. Но только придерживаясь принципа послѣдней, что всѣ формы мышленія имѣютъ смыслъ лишь въ зависимости отъ задачъ содержанія, можетъ логика сохранить свою связь съ живой дѣйствительностью человѣческой познавательной дѣятельности. Несмотря на всю произвольность построенія, Гегель величайшій логикъ послѣ Аристотеля и Канта и, подобно имъ, служитъ доказательствомъ того, что только тотъ можетъ дать истинно оригинальную и творческую обработку логики, кто, обладая богатымъ научнымъ опытомъ, пріобрѣлъ широкій взглядъ на всю работу человѣческаго познанія.

Всего менѣе оригиналенъ Гегель въ своей *натурфилософіи*. Въ сущности здѣсь онъ слѣдуетъ общей схемѣ шеллинговскаго ученія; но такъ какъ онъ менѣе всего освоился съ потребностями естествознанія, съ эмпирическими свѣдѣніями, съ обычными, свойственными этой области пріемами изслѣдованія, то онъ еще болѣе произволенъ, еще болѣе злоупотребляетъ построеніями, чѣмъ даже его предшественникъ. Тѣмъ не менѣе глубина его философскаго усмотрѣнія обнаруживается даже и въ этой области въ томъ, что онъ, (хотя и не прямо, но косвенно) рѣзко и точно опредѣлилъ границы раціональной дедукціи. Природа—это духъ или идея въ своемъ ино-бытіи. Этотъ общій характеръ природы, а, повидимому, также и великія формы этого ино-бытія, могутъ быть выведены изъ гегелевскаго понятія духа, какъ развивающейся идеи, такъ какъ въ принципѣ они уже заложены въ немъ. Но потому то въ природѣ повсюду и есть нѣчто чуждое духу, какая то особая своеобразность, которая не поддается выведенію. Что вообще духъ превращается въ эту свою внѣшность, лежитъ, по ученію Гегеля, въ самомъ его понятіи. Но какова эта внѣшность въ частности, это не вытекаетъ изъ сущности духа. Если гегелевское ученіе, выставляя предпосылку, что все дѣйствительное разумно и, въ качествѣ таковаго, познаваемо, и представляетъ по своему принципу самый крайній *панлогизмъ*, какой когда либо былъ выставленъ, то все же въ самой природѣ видитъ оно границы своей дедукціи. Здѣсь оно можетъ развивать только общія формы и законы изъ абсолютнаго разума, и должно признать, что въ дѣйствительной природѣ повсюду есть остатокъ, возстающій противъ такого выведенія и остающійся необъяснимымъ фактомъ, совершенно такъ же, какъ необъяснимымъ остается у Канта „аффицированіе" посред-

ствомъ вещей въ себѣ и въ другомъ выраженіи „спецификація природы“, или у Фихте „безпричинныя“ дѣйствія самоограниченія „я“. Съ своей точки зрѣнія Гегель выражаетъ это такъ: природа безсильна и слишкомъ слаба, чтобы всего только абстрактно получать опредѣленія понятій; поэтому онъ называетъ ее царствомъ *случайности.* Употребленіе этого термина снова указываетъ на тѣсное внутреннее сродство Гегеля съ аристотелевскимъ воззрѣніемъ на природу. Вѣдь и въ этой величайшей системѣ античной философіи логическое отношеніе между существеннымъ и случайнымъ тоже было истолковано въ смыслѣ метафизической зависимости. Совершенно также и для Гегеля выводимая цѣлесообразность природы является какъ ея идеальная необходимость, а въ противоположность къ ней фактически существующія индивидуальныя особенности считаются случайными, побочными опредѣленіями. Но это побочное опредѣленіе подводится Гегелемъ, какъ и Аристотелемъ, подъ телеологическую точку зрѣнія въ томъ смыслѣ, что ему приписывается исключительная цѣль реализировать идеальную необходимость, хотя оно этому назначенію и не удовлетворяетъ вполнѣ. Вѣдь въ концѣ концовъ это ино-бытіе все-таки должно быть поставлено самимъ духомъ, чтобъ его сущность могла выразиться въ немъ въ видѣ объективнаго явленія. Отдѣльныя ступени этого телеологическаго процесса изображаются у Гегеля совершенно такъ же, какъ у Шеллинга. Первую часть натурфилософіи образуетъ *механика,* въ которой послѣ построенія пространства и времени и находимаго ими синтеза въ движеніи, развито ученіе о матеріи, тяжести и инерціи; заканчивается она изложеніемъ воззрѣнія на солнечную систему, основаннаго на теоріи тяготѣнія. Въ *физикѣ* обсуждаются отдѣльныя явленія матеріальнаго наличнаго бытія; рѣчь идетъ о космическихъ основныхъ отношеніяхъ и метеорологической связи элементовъ, затѣмъ объ удѣльномъ вѣсѣ, о сцѣпленіи, магнетизмѣ, кристаллизаціи, наконецъ электричествѣ и химическомъ процессѣ. При этомъ съ діалектическими построеніями переплетаются также и специфическія воздѣйствія вещей на внѣшнія чувства человѣка, акустическія, термическія и оптическія отношенія и ученія объ обоняніи и вкусѣ. Третья часть, *органика,* начинается съ изображенія минеральной и химической жизни земли, развиваетъ противоположность между растительнымъ и животнымъ царствомъ, и обсуждаетъ, наконецъ, формированіе, питаніе и размноженіе, какъ три основныхъ формы животнаго процесса. Это изложеніе заканчивается разсмотрѣніемъ того, въ какомъ отношеніи стоитъ органическій индивидуумъ къ роду. Здѣсь еще разъ выступаетъ со всей ясностью основное воззрѣніе. Идейную необходимость и разумность надо искать не въ индивидуумѣ, а исключительно въ родѣ. Для Гегеля, какъ и для Шеллинга, индивидуумъ служитъ всего лишь переходнымъ моментомъ въ жизни идеи, обнаруживающейся въ немъ; но Гегель главное значеніе придаетъ тому, что понятіе рода ни въ одномъ индивидуумѣ не получаетъ полнаго и чистаго эмпирическаго осуществленія. Каждый индивидуумъ въ своемъ отклоненіи отъ родового понятія носитъ въ себѣ моментъ случайности; онъ не вполнѣ вы-

полняетъ цѣль быть носителемъ идеи рода; и эта „несоотвѣтственность своей идеѣ“ есть его „первоначальная болѣзнь“ и истинная причина смерти. Индивидуумы погибаютъ отъ того, что они не выполняютъ задачи, лежащей въ ихъ понятіи рода. Это — самая важная форма, въ какую облеклось воспринятое нѣмецкимъ идеализмомъ платоновское ученіе объ идеяхъ. Родовыя понятія не являются здѣсь, какъ у Платона, самостоятельнымъ для себя существующимъ міромъ чистыхъ формъ, но, подобно тому какъ у Аристотеля, разсматриваются скорѣе, какъ идеальныя силы, телеологически опредѣляющія эмпирическое наличное бытіе; они образуютъ идеальную цѣль; эта цѣль никогда вполнѣ не выполняется, но тѣмъ не менѣе содержитъ въ себѣ жизненное стремленіе и жизненную силу всѣхъ явленій, въ которыхъ въ одномъ за другимъ опять все снова повторяется попытка реализаціи этой цѣли. Основная мысль Фихте, что никогда не реализирующійся идеалъ носитъ въ себѣ причину всякой реальности, сдѣлалась принципомъ пониманія органической жизни; а чрезъ это и аристотелевское основное понятіе энтелехіи пріобрѣло на почвѣ идеализма новую плодотворную силу. Если въ настоящее время мы считаемъ, что стоимъ дальше чѣмъ когда либо отъ этихъ ученій, то, съ другой стороны, надо признать, что пока біологическія науки сами твердо держались реальности понятій класса, рода, и вида, философская обработка этихъ отношеній не могла быть задумана величественнѣе, чѣмъ это сдѣлано здѣсь Гегелемъ. И если теперь обыкновенно говорятъ, что не только тѣмъ индивидуумамъ, но и тѣмъ видамъ, у которыхъ случайное измѣненіе приняло нецѣлесообразное, т. е. менѣе соотвѣтствующее условіямъ жизни рода направленіе, болѣе чѣмъ другимъ грозитъ опасность погибнуть — то при всемъ различіи въ выраженіяхъ, такъ ли мы ужъ далеки отъ мысли Гегеля, что гибель индивидуума происходитъ въ силу его несоотвѣтствія идеѣ своего рода? Совсѣмъ на разныхъ языкахъ говорятъ нынѣшняя натурфилософія и натурфилософія начала девятнадцатаго вѣка; но то, что онѣ говорятъ, можетъ быть, не такъ уже различно, какъ склонны думать тѣ, которые никогда не давали себѣ труда познакомиться съ этой поносимой ими болѣе ранней натурфилософіей.

Третью главную часть гегелевской системы составляетъ *философія духа*. Въ ней его мышленіе обнаружилось въ своемъ наиболѣе важномъ и всеобъемлющемъ значеніи. И тріадическое расчлененіе тоже проведено здѣсь удачнѣе всего и настолько близко сходится съ объективными обстоятельствами, что разсматриваемые здѣсь предметы гораздо менѣе насилуются построеніями Гегеля, а часто даже чрезъ нихъ выступаютъ въ наисильнѣйшемъ и чистѣйшемъ освѣщеніи. Тремя формами развитія духа являются: субъективный или индивидуальный, объективный или всеобщій и абсолютный или божественный духъ. *Психологіи*, какъ первому отдѣлу философіи духа, Гегель далъ въ энциклопедіи лишь схематическій очеркъ, и только его лекціи и произведенія учениковъ облекли въ плоть и кровь этотъ скелетъ. Задача психологіи

въ томъ, чтобы прослѣдить за психической жизнью индивидуума черезъ всѣ ступени развитія, начиная съ того значенія, какое имѣетъ душа какъ энтелехія органическаго тѣла, вплоть до того, пока она не познаетъ свою сокровеннѣйшую сущность въ тожествѣ со всеобщимъ духомъ. Поэтому Гегель разсматриваетъ въ „антропологіи" душу естественную, ощущающую и достигающую въ сознательномъ представленіи до своей полной дѣйствительности. Въ „феноменологіи" описывается процессъ, посредствомъ котораго сознаніе переходитъ въ самосознаніе и разумъ, и, наконецъ, въ „психологіи" въ болѣе узкомъ смыслѣ—развитіе разума въ теоретическомъ и практическомъ направленіи, завершающееся въ концѣ концовъ тѣмъ, что обладающая самосознаніемъ свободная воля, какъ единство теоретическаго и практическаго разума, сознаетъ себя въ то же время и всеобщей, надъиндивидуальной разумностью, объективнымъ духомъ.

То, что Гегель понимаетъ подъ *объективнымъ духомъ*, можетъ быть обозначено, какъ разумъ въ человѣческой родовой жизни. Къ этому понятію, изображеніе развитія котораго онъ неудачно обозначилъ общимъ терминомъ „философіи права", принадлежатъ поэтому всѣ учрежденія человѣческаго общежитія и всѣ процессы индивидуальнаго и общаго развитія, имѣющіе своимъ содержаніемъ проявленія родоваго разума въ дѣйствительной жизни рода. Поэтому ученіе Гегеля объ объективномъ духѣ охватываетъ въ самомъ широкомъ смыслѣ всю область, для которой теперь стало обычнымъ уродливое названіе соціологіи. Дѣло, значитъ, идетъ о томъ, чтобы понять формы развитія, въ которыхъ въ дѣйствительной человѣческой жизни реализуется свобода духа. Самой низшей изъ этихъ формъ является, по Гегелю, абстрактное *право*, или такъ называемое естественное право. Оно представляетъ собою установленіе тѣхъ внѣшнихъ формъ жизни, которыя составляютъ общее conditio sine qua non совмѣстной жизни предназначенныхъ къ свободѣ духовъ. Это бытіе „въ себѣ" родоваго разума или объективнаго духа выводится въ видѣ права собственности, договора и наказанія. Такъ какъ гегелевское естественное право еще не предполагаетъ для своего осуществленія понятія государства и столь же мало опирается на моральное сознаніе, то право наказанія можетъ быть сведено только къ логической необходимости, и поэтому оно выводится изъ діалектическаго требованія, чтобы право, отмѣненное несправедливостью, было снова возстановлено отмѣненіемъ этой послѣдней. Это торжество права надъ нарушеніемъ его, это отрицаніе отрицанія и есть наказаніе.—Легальности, по кантовскому принципу, противостоитъ *моральность*. Если первая разсматриваетъ чисто внѣшнія формы объективнаго духа, то вторая имѣетъ дѣло съ чисто внутренними формами и занимается, въ смыслѣ того, что иначе называется этикой, процессами, посредствомъ которыхъ субъективный духъ подчиняетъ свою волю духу объективному. Глубокой мудростью было со стороны Гегеля, что онъ излагалъ этику не съ субъективной, но съ объективной точки зрѣнія: вѣдь субъективизмъ кантовской и фихтевской моральной философіи какъ разъ и показалъ, что принципъ этики слѣдуетъ

искать въ томъ, что находится надъ индивидуумомъ. Никогда не могутъ быть выведены нравственное сознаніе и нравственное законодательство изъ индивидуальнаго „я“; они коренятся скорѣе въ тѣхъ отношеніяхъ, въ которыхъ индивидуумъ сознаетъ себя подчиненнымъ всеобщему разуму. Содержаніе нравственнаго законодательства только кажущимся образомъ можетъ быть выведено изъ своей субъективной формы; въ дѣйствительности оно основывается на родовомъ разумѣ, и это надъиндивидуальное происхожденіе и является единственной причиной его императивнаго характера. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія ученіе о моральности ограничивается всего лишь изслѣдованіемъ субъективныхъ явленій, происходящихъ въ индивидуумѣ вслѣдствіе того, что имъ сознается объективный духъ, и въ этомъ смыслѣ Гегель разсматриваетъ умыселъ и вину, намѣреніе и благо, добро и совѣсть.

Но сущность объективнаго духа находитъ свое завершеніе лишь тогда, когда его внѣшняя и внутренняя форма совпадаютъ. Этотъ синтезъ легальности и моральности Гегель называетъ *нравственностью*, которая, слѣдовательно, у него ясно отличается отъ моральности. Нравственность обнимаетъ собой всѣ тѣ учрежденія человѣческой жизни, которыя способствуютъ реализаціи родоваго разума во внѣшней совмѣстной жизни, почему въ нихъ одинаково выражается и правовой и моральный характеръ. Эти учрежденія представляютъ собой самое драгоцѣнное право, такъ какъ они основываютъ внѣшнее совмѣстное существованіе на моральномъ убѣжденіи и въ то же время, дѣлая господство родоваго разума принципомъ внѣшней организаціи, являются законченной моральностью. Основной формой этой нравственности считаетъ Гегель бракъ, и потому впервые здѣсь излагается имъ ученіе о бракѣ, о правѣ наслѣдованія и теорія воспитанія дѣтей. Второй ступенью нравственности является общество. Здѣсь обсуждается система потребностей, охрана правъ и соціальная функція полиціи и корпорацій. Наконецъ завершеніе нравственности и конкретную реализацію нравственной идеи Гегель видитъ *въ государствѣ*. Нигдѣ въ другомъ мѣстѣ не выступаетъ такъ ясно и законченно античный моментъ въ его мышленіи, какъ именно здѣсь. Если можно сказать, что германскіе поэты заимствовали свои драгоцѣннѣйшіе эстетическіе моменты изъ внутренняго возсозданія эллинства, то тоже самое сдѣлалъ Гегель въ области политической. Въ то время, когда даже такой человѣкъ, какъ Фихте, только постепенно пришелъ къ тому, что приписалъ полицейскому государству, примѣры котораго онъ видѣлъ въ дѣйствительности, высшія и въ концѣ концовъ этическія задачи, Гегель уже съ самаго начала исповѣдывалъ античный идеалъ, что государство должно быть получившимъ жизнь родовымъ разумомъ человѣчества. Для античнаго человѣка въ государственной жизни сосредоточивались всѣ его главные интересы. Въ ней выражалось общее содержаніе совмѣстной умственной жизни. Ни искусство, ни наука ни религія, ни прежде всего никакое индивидуальное наслажденіе жизнью не существовали обособленно наряду съ греческимъ государствомъ. Вы-

лившаяся въ форму государства совмѣстная жизнь являлась всеобъемлющимъ выраженіемъ для самыхъ высшихъ интересовъ, которыми жилъ индивидуумъ. Въ такомъ видѣ изобразили Платонъ и Аристотель идеальную картину античнаго государства; и какъ бы мало ни соотвѣтствовала ей историческая дѣйствительность, но все же сосредоточенная въ государствѣ общая жизнь древности рисовалась для Гегеля, какъ и для Шиллера, въ идеальномъ видѣ „живаго произведенія искусства"; и Гегель въ различныхъ мѣстахъ своихъ произведеній и въ своихъ лекціяхъ описывалъ ее въ восторженныхъ выраженіяхъ. Чѣмъ дальше отстояла отъ этого идеала политическая жизнь его времени, тѣмъ бо́льшая заслуга за его ученіемъ, что оно разсматривало государственныя учрежденія, какъ ставшую плотью и кровью родовую жизнь человѣчества, и какъ идеальное сосредоточіе всѣхъ тѣхъ интересовъ, посредствомъ которыхъ индивидуумъ возвышается надъ самимъ собой, стремясь къ стоящему надъ нимъ родовому разуму. Кантъ считалъ совершенное государственное устройство цѣлью историческаго процесса; на это Гердеръ возражалъ, что такое устройство является всего лишь однимъ изъ моментовъ общаго культурнаго развитія, составляющаго сущность исторіи. Гегель же соединяетъ эти противорѣчія и разсматриваетъ совершенное государство, какъ организацію, въ которой общая культурная дѣятельность человѣка находитъ свою центральную реализацію, а „всеобщій духъ"—внѣшнее осуществленіе. Въ этомъ отношеніи гегелевское ученіе о государствѣ является въ исторіи германскаго духа тѣмъ моментомъ, когда этотъ духъ снова начинаетъ цѣнить нравственное значеніе государственной жизни. Въ то время, какъ Фихте лишь постепенно дошелъ до пониманія этого, Гегель, въ силу своего насквозь античнаго настроенія, былъ съ самаго начала проникнутъ этимъ убѣжденіемъ, и даже съ такой чрезмѣрностью, которая заставляла его видѣть въ государствѣ какъ разъ самого „абсолютнаго духа". Поэтому для него государственныя учрежденія, которыя разсматриваются, какъ внутреннее государственное право, являются полнымъ выраженіемъ духа народа, а построяемое на основаніи этого понятія государственное устройство представляется въ существенныхъ чертахъ конституціонной монархіей, гдѣ самъ духъ народа долженъ быть законодательной властью. Но Гегель настолько проникнутъ сознаніемъ объективной цѣнности государственныхъ учрежденій, являющихся выраженіемъ всеобщаго духа, что онъ не можетъ признать за случайно образовавшимся большинствомъ минуты и его субъективными убѣжденіями право колебать существенныя основы государственной жизни. Духъ народа не высказывается ни въ смѣнѣ мнѣній дня, ни въ произволѣ предводителей партій въ парламентѣ, а въ твердомъ строеніи, которымъ обладаетъ государственное зданіе въ силу непрерывнаго развитія. При такомъ историческомъ пониманіи Гегель является истиннымъ консерваторомъ и прежде всего насквозь антиреволюціонеромъ. Этотъ мыслитель, бредившій когда то французской революціей, считавшійся въ Тюбингенѣ самымъ ярымъ якобинцемъ и ученикомъ Руссо, нашелъ центръ тяжести своего воззрѣнія на міръ въ

понятіи развитія и, вопреки разрыву съ исторіей, который былъ конечнымъ результатомъ Просвѣщенія, онъ понялъ, что разумъ господствуетъ только въ историческомъ прогрессѣ. Такимъ образомъ, въ силу принципіальнаго признанія имъ права за исторически совершившимся, онъ можетъ въ извѣстномъ смыслѣ считаться философомъ Реставраціи; этимъ объясняются различныя нападки на него со стороны не столько настоящаго, сколько крайняго либерализма. Но если онъ и высказалъ какъ разъ въ предисловіи къ философіи права извѣстное характерное положеніе: все дѣйствительное разумно, то только тѣ, кто его не понялъ или не хотѣлъ понять, могли толковать это въ томъ смыслѣ, что какъ будто, по его мнѣнію, всѣ существующія учрежденія абсолютно разумны, а поэтому и должны быть удержаны въ томъ видѣ, каковы они теперь. О такомъ ограниченномъ консерватизмѣ, который приписываютъ ему приверженцы и противники, не можетъ быть и рѣчи въ примѣненіи къ Гегелю. Кто знакомъ съ его ученіемъ, тотъ знаетъ, что для него разумъ тожественenъ съ развитіемъ, и что дѣйствительность только въ томъ смыслѣ можетъ считаться имъ разумной, поскольку она представляетъ необходимый процессъ развитія, въ которомъ получаетъ полное осуществленіе первоначальное предрасположеніе, т. е. въ данномъ случаѣ общій духъ народа. Гегель возстаетъ не противъ реформы, но противъ революціи; это пустая мечта, думаетъ онъ, чтобы необходимость историческаго процесса могла быть замѣнена декретами доктринерскаго произвола. Подобно тому, какъ Лессингъ и Кантъ поставили на мѣсто просвѣтительства постепенное самоосвобожденіе мыслящаго духа, такъ и Гегель хочетъ замѣнить радикальный фанатизмъ разумнымъ развитіемъ. Даже въ политической области сказывается у него тотъ же взглядъ на исторію, который въ движеніи германскаго духа, въ теченіе этихъ десятилѣтій, былъ едва ли не самымъ сильнымъ и плодотворнымъ ферментомъ.

Тотъ же взглядъ выступаетъ величественнымъ образомъ и въ заключеніи ученія объ абсолютномъ духѣ. Внутреннему государственному праву противостоитъ внѣшнее, въ качествѣ ученія о суверинитетѣ государства по отношенію къ другимъ государствамъ; это внѣшнее государственное право является такимъ образомъ посредствующимъ звеномъ для перехода къ послѣднему и заключительному синтезу. Истинное осуществленіе идеи государства не можетъ имѣть мѣста въ единичномъ дѣйствительномъ государствѣ, но лишь въ историческомъ развитіи всего человѣчества, во *всемірной исторіи*. Только она представляетъ полное осуществленіе объективнаго духа; „философія права“ заканчивается въ „философіи исторіи“. Основная задача Гегеля состоитъ здѣсь въ томъ, чтобы показать, какъ въ историческомъ процессѣ міровой духъ послѣдовательно развивался въ различныя формы духовъ отдѣльныхъ народовъ. Каждый періодъ исторіи характеризуется тѣмъ, что въ это время отдѣльный народъ занимаетъ руководящее положеніе, при чемъ вся его жизнь служитъ изображеніемъ содержанія, которое на этой ступени постигъ въ самомъ себѣ общій духъ. Когда же народъ выполнилъ эту задачу, начинается время его упадка;

дѣйствительности чѣмъ то совсѣмъ другимъ, нежели оно себя считало, что поэтому всякій разъ слѣдующая ступень содержитъ полное сознаніе истиннаго содержанія предшествовавшей ступени, и что этотъ процессъ кончается только тамъ, гдѣ сознаніе въ философіи сознаетъ свое полное тожество съ собственнымъ содержаніемъ. Въ этомъ развитіи Гегель различаетъ три основныхъ ступени. Примитивное состояніе предметнаго *сознанія*, которое начинается съ достовѣрности чувственнаго ощущенія и ведетъ черезъ процессъ воспріятія и разсудочнаго пониманія вещей до индивидуальнаго *самосознанія*. Это послѣднее, противополагая себя внѣшнему міру, дѣйствуетъ сперва, какъ разрушающее, а затѣмъ какъ устрояющее и творческое „я", стоически упорствуя въ своей неприступности, удаляется оно изъ враждебнаго внѣшняго міра въ свою свободу; но въ концѣ концовъ оно отчаивается въ самомъ себѣ и подчиняется историческому авторитету. Такимъ образомъ пріобрѣтаетъ оно возможность перейти къ развитію *разума*, который основывается на сознаніи общности. Эта высшая ступень опять развивается Гегелемъ въ трехъ формахъ. Первая—*разумное самосознаніе*, которое, въ качествѣ наблюдающаго разума, ищетъ законовъ объективнаго міра; но, познавъ, что вездѣ находитъ только опять свои же собственныя формы, оно превращается въ практическое „я". Послѣднее начинаетъ съ того, что наслаждается вещами; въ ихъ судьбѣ научается оно понимать ихъ суетность и возвышается надъ ней, какъ добродѣтель, чтобы въ концѣ концовъ постигнуть, что и въ этомъ міровомъ теченіи господствуетъ высшій разумъ, и подчиниться этой объективной силѣ. Такимъ путемъ разумное самосознаніе превращается въ *нравственный духъ*. Чистая форма его это греческая жизнь, гдѣ индивидуумъ поглощается государственнымъ союзомъ, Но и здѣсь обнаруживается конфликтъ между индивидуумомъ и родомъ. Общее торжествуетъ, какъ необъятное самосознаніе универсальнаго права; и индивидуумъ снова возстаетъ противъ общности: возникаетъ борьба между образованіемъ и вѣрой, которая разрываетъ сознаніе и въ качествѣ просвѣщенія ведетъ къ абсолютному террору, пока моральное міровоззрѣніе не разовьетъ противорѣчивую діалектику банальной пользы и нравственной геніальности, чтобы затѣмъ найти свое завершеніе въ *религіи*. Феноменологія разсматриваетъ религію, третью форму разума, въ тройномъ развитіи: въ качествѣ естественной, художественной и откровенной религіи, и въ концѣ концовъ показываетъ, что единство всѣхъ конечныхъ вещей съ безконечнымъ духомъ, всего лишь представляемое на религіозной точкѣ зрѣнія, должно быть понято въ его необходимости, и что это ужъ является задачей философіи, по отношенію къ художественной композиціи которой Феноменологія представляетъ лишь увертюру.

Мы могли лишь въ краткихъ словахъ указать здѣсь на то, какъ въ Феноменологіи уже слышатся то сильнѣе, то слабѣе мотивы гегелевскаго ученія, и какъ изъ глубины ея звучатъ въ смѣняющемся ритмѣ голоса всемірной исторіи. Но они отнюдь не раздаются въ хронологи-

ческой послѣдовательности. Смотря по своему родству съ отдѣльными діалектически построенными ступенями развитія, въ безпорядкѣ выступаютъ въ перемежку другъ съ другомъ образы античнаго міра, средневѣковья и современной культуры. И цѣль Гегеля лишь въ томъ, чтобы показать, что изъ всего этого множества образованій должно развиться философское познаніе, какъ самопостиженіе абсолютнаго духа, который во всѣхъ этихъ формахъ изжилъ различныя стороны своей сущности и раскрылъ богатство своей внутренней сокровенности. Вызванное Шиллеромъ сознаніе того, что современная культура состоитъ въ объединеніи и примиреніи прежнихъ формъ жизни человѣчества, задача, рѣшаемая поэзіей Гёте въ ея наиболѣе зрѣлыхъ произведеніяхъ, являются у Гегеля въ качествѣ проблемы философіи. Философія должна понять глубочайшее значеніе всего того, что породилъ человѣческій духъ въ своемъ развитіи (направленномъ именно на нее) посредствомъ всѣхъ формъ, въ которыхъ проявилась его дѣятельность; она должна объединить все это въ систему міропознанія, понимая всѣ эти продукты, какъ необходимыя формы развитія мірового духа. Подобно тому, какъ Шиллеръ получилъ эстетическія понятія изъ философско-историческаго построенія, такъ и Гегель хочетъ въ болѣе всеобъемлющемъ смыслѣ возсоздать всю философію изъ цѣлаго историческаго развитія человѣческаго духа. Человѣческое самосознаніе это пришедшій къ самому себѣ мировой духъ; развитіе человѣческаго духа—это сознательное самопостиженіе мірового духа, а сущность вещей должна быть понята изъ того процесса, какой прошелъ человѣческій духъ, чтобы постичь свою собственную организацію, а значитъ и организацію вселенной. Гегелевская философія разсматриваетъ самое себя, какъ самосознаніе общаго культурнаго развитія человѣческаго родового разума; а въ немъ она видитъ въ тоже время самосознаніе абсолютнаго духа, развивающагося въ видѣ міра. Вслѣдствіе этого философія Гегеля является, съ одной стороны, вполнѣ *историческимъ міровоззрѣніемъ*, а съ другой — она приходитъ къ совершенно *антропоцентрическому разсмотрѣнію міра*, такъ какъ видитъ въ развитіи человѣческаго духа развитіе духа мірового. Такимъ образомъ, Гегель выводитъ самое крайнее слѣдствіе изъ того, что постулатъ тожества мышленія и бытія призналъ организацію человѣческаго разума, составлявшую для Канта содержаніе всякаго философскаго познанія, за организацію мірового разума: это самый крайній выводъ изъ разрушенія понятія вещи въ себѣ, разрушенія, которое удалось провести Фихте.

Логика Гегеля осуществляетъ вышеупомянутое „возвышеніе субстанціи до субъекта" тѣмъ, что исходитъ изъ абсолютнаго „бытія", чтобы затѣмъ закончиться „идеей", и такимъ путемъ развиваетъ всю систему понятій посредствомъ діалектическаго движенія впередъ. Но категоріи являются здѣсь не связывающими формами дѣятельности разсудка, какъ у Канта, а скорѣе объективными образами міровой жизни, въ которой раскрывается идея посредствомъ саморазвитія. Даже тамъ, гдѣ эти связывающія формы совпадаютъ съ формами формальной логики или

съ кантовскими трансцендентальными понятіями, все же онѣ въ тоже время считаются, какъ и у Аристотеля, реальными законами дѣйствительнаго биванія. Такимъ образомъ, гегелевская логика становится „царствомъ тѣней самой дѣйствительности“. Въ движеніи абстрактной мысли порождаются схемы всякой реальной жизни, и въ эволюціяхъ этого превращенія понятій должно быть открыто изображеніе общаго міроваго процесса. Пройдя черезъ элементъ абстракціи, должны выступить передъ умственнымъ взоромъ чистыя формы всякаго наличнаго бытія.

Первая часть или ученіе о бытіи начинается съ этого же самаго наиабстрактнѣйшаго изо всѣхъ понятій, превращаетъ его въ понятіе „ничто“ и находитъ ихъ соединеніе въ томъ, что одновременно и существуетъ, и еще не существуетъ—въ биваніи: изъ него посредствомъ категорій наличнаго бытія, качества, конечности и безконечности, единства и множества, количества и мѣры, получаетъ Гегель въ концѣ концовъ понятіе „сущности“, развитіе котораго составляетъ задачу второй части. На всемъ протяженіи разсмотрѣнія категорій постоянно принимается во вниманіе проблема натурфилософіи, задача которой—конкретное проведеніе этихъ понятій въ эмпирической области. Ученіе о сущности переходитъ отъ противоположности между сущностью и видимостью къ рефлективнымъ понятіямъ, посредствомъ которыхъ эта противоположность должна быть снята, и развиваетъ какъ такія: тожество, различіе, противорѣчіе, основаніе. Установивъ отношеніе между явленіемъ и дѣйствительностью, ученіе о сущности приходитъ къ Абсолюту и тѣмъ самымъ къ противоположности между необходимостью и случайностью, которая приводитъ къ категоріямъ причинности и взаимодѣйствія. Третья часть содержитъ въ себѣ „субъективную логику“; она начинается съ ученія о понятіи, сужденіи и умозаключеніи, затѣмъ переходитъ къ категоріи объективности, развивающейся какъ механизмъ, химизмъ и органическая телеологія. Надъ ними въ процессѣ жизни, высшими формами котораго являются познаніе и моральность, возвышается идея, находящая затѣмъ завершеніе въ абсолютной идеѣ. Невозможно въ такомъ краткомъ обзорѣ воспроизвести переходы, составляющіе настоящую сущность діалектическаго движенія впередъ, такъ какъ вѣдь движеніе цѣлаго обусловливается не столько логической необходимостью, сколько произвольной ассоціаціей и постоянно имѣющейся въ виду предпосылкой, по которой эта логика должна уже заключать въ себѣ in nuce все содержаніе философскаго познанія и притомъ въ томъ же распорядкѣ, какъ и вся система. Вслѣдствіе этого Гегель очень часто вынужденъ прибѣгать къ искусственнымъ промежуточнымъ ступенямъ, которыя могутъ быть воспроизведены только въ ихъ цѣломъ и не поддаются краткой формулировкѣ. Къ этому присоединяется еще и то, что трудный языкъ Гегеля какъ разъ въ этой области абстракціи становится окончательно темнымъ; остается только надѣяться, что изложеніе Куно Фишера сдѣлаетъ доступнымъ пониманію настоящаго времени всю глубину и умственное богатство вытканой Гегелемъ системы категорій. Вѣдь какъ бы

низко ни цѣнить построеніе цѣлаго, тѣмъ не менѣе всякій, усвоившій себѣ эту логику, долженъ признать, что въ ней содержится безконечное множество тончайшихъ оборотовъ и геніальныхъ сочетаній и нерѣдко—между, повидимому, самыми разнородными вещами, въ силу чего она почти всегда бросаетъ неожиданный свѣтъ на самыя различныя области человѣческаго знанія. Именно въ этомъ и состояло оплодотворяющее дѣйствіе этого труда на остальныя науки. Гегелевскій принципъ, что наряду съ формами познанія логика должна развивать и его драгоцѣннѣйшее содержаніе, еще не составляетъ, конечно, той формы, въ которой могла бы укрѣпиться „гносеологическая логика", обоснованная кантовской трансцендентальной аналитикой. Но только придерживаясь принципа послѣдней, что всѣ формы мышленія имѣютъ смыслъ лишь въ зависимости отъ задачъ содержанія, можетъ логика сохранить свою связь съ живой дѣйствительностью человѣческой познавательной дѣятельности. Несмотря на всю произвольность построенія, Гегель величайшій логикъ послѣ Аристотеля и Канта и, подобно имъ, служитъ доказательствомъ того, что только тотъ можетъ дать истинно оригинальную и творческую обработку логики, кто, обладая богатымъ научнымъ опытомъ, пріобрѣлъ широкій взглядъ на всю работу человѣческаго познанія.

Всего менѣе оригиналенъ Гегель въ своей *натурфилософіи*. Въ сущности здѣсь онъ слѣдуетъ общей схемѣ шеллинговскаго ученія; но такъ какъ онъ менѣе всего освоился съ потребностями естествознанія, съ эмпирическими свѣдѣніями, съ обычными, свойственными этой области пріемами изслѣдованія, то онъ еще болѣе произволенъ, еще болѣе злоупотребляетъ построеніями, чѣмъ даже его предшественникъ. Тѣмъ не менѣе глубина его философскаго усмотрѣнія обнаруживается даже и въ этой области въ томъ, что онъ, (хотя и не прямо, но косвенно) рѣзко и точно опредѣлилъ границы раціональной дедукціи. Природа—это духъ или идея въ своемъ ино-бытіи. Этотъ общій характеръ природы, а, повидимому, также и великія формы этого ино-бытія, могутъ быть выведены изъ гегелевскаго понятія духа, какъ развивающейся идеи, такъ какъ въ принципѣ они уже заложены въ немъ. Но потому то въ природѣ повсюду и есть нѣчто чуждое духу, какая то особая своеобразность, которая не поддается выведенію. Что вообще духъ превращается въ эту свою внѣшность, лежитъ, по ученію Гегеля, въ самомъ его понятіи. Но какова эта внѣшность въ частности, это не вытекаетъ изъ сущности духа. Если гегелевское ученіе, выставляя предпосылку, что все дѣйствительное разумно и, въ качествѣ таковаго, познаваемо, и представляетъ по своему принципу самый крайній *панлогизмъ*, какой когда либо былъ выставленъ, то все же въ самой природѣ видитъ оно границы своей дедукціи. Здѣсь оно можетъ развивать только общія формы и законы изъ абсолютнаго разума, и должно признать, что въ дѣйствительной природѣ повсюду есть остатокъ, возстающій противъ такого выведенія и остающійся необъяснимымъ фактомъ, совершенно такъ же, какъ необъяснимымъ остается у Канта „аффицированіе" посред-

ствомъ вещей въ себѣ и въ другомъ выраженіи „спецификація природы", или у Фихте „безпричинныя" дѣйствія самоограниченія „я". Съ своей точки зрѣнія Гегель выражаетъ это такъ: природа безсильна и слишкомъ слаба, чтобы всего только абстрактно получать опредѣленія понятій; поэтому онъ называетъ ее царствомъ *случайности*. Употребленіе этого термина снова указываетъ на тѣсное внутреннее сродство Гегеля съ аристотелевскимъ воззрѣніемъ на природу. Вѣдь и въ этой величайшей системѣ античной философіи логическое отношеніе между существеннымъ и случайнымъ тоже было истолковано въ смыслѣ метафизической зависимости. Совершенно также и для Гегеля выводимая цѣлесообразность природы является какъ ея идеальная необходимость, а въ противоположность къ ней фактически существующія индивидуальныя особенности считаются случайными, побочными опредѣленіями. Но это побочное опредѣленіе подводится Гегелемъ, какъ и Аристотелемъ, подъ телеологическую точку зрѣнія въ томъ смыслѣ, что ему приписывается исключительная цѣль реализировать идеальную необходимость, хотя оно этому назначенію и не удовлетворяетъ вполнѣ. Вѣдь въ концѣ концовъ это ино-бытіе все-таки должно быть поставлено самимъ духомъ, чтобъ его сущность могла выразиться въ немъ въ видѣ объективнаго явленія. Отдѣльныя ступени этого телеологическаго процесса изображаются у Гегеля совершенно такъ же, какъ у Шеллинга. Первую часть натурфилософіи образуетъ *механика*, въ которой послѣ построенія пространства и времени и находимаго ими синтеза въ движеніи, развито ученіе о матеріи, тяжести и инерціи; заканчивается она изложеніемъ воззрѣнія на солнечную систему, основаннаго на теоріи тяготѣнія. Въ *физикѣ* обсуждаются отдѣльныя явленія матеріальнаго наличнаго бытія; рѣчь идетъ о космическихъ основныхъ отношеніяхъ и метеорологической связи элементовъ, затѣмъ объ удѣльномъ вѣсѣ, о сцѣпленіи, магнетизмѣ, кристаллизаціи, наконецъ электричествѣ и химическомъ процессѣ. При этомъ съ діалектическими построеніями переплетаются также и специфическія воздѣйствія вещей на внѣшнія чувства человѣка, акустическія, термическія и оптическія отношенія и ученія объ обоняніи и вкусѣ. Третья часть, *органика*, начинается съ изображенія минеральной и химической жизни земли, развиваетъ противоположность между растительнымъ и животнымъ царствомъ, и обсуждаетъ, наконецъ, формированіе, питаніе и размноженіе, какъ три основныхъ формы животнаго процесса. Это изложеніе заканчивается разсмотрѣніемъ того, въ какомъ отношеніи стоитъ органическій индивидуумъ къ роду. Здѣсь еще разъ выступаетъ со всей ясностью основное воззрѣніе. Идейную необходимость и разумность надо искать не въ индивидуумѣ, а исключительно въ родѣ. Для Гегеля, какъ и для Шеллинга, индивидуумъ служитъ всего лишь переходнымъ моментомъ въ жизни идеи, обнаруживающейся въ немъ; но Гегель главное значеніе придаетъ тому, что понятіе рода ни въ одномъ индивидуумѣ не получаетъ полнаго и чистаго эмпирическаго осуществленія. Каждый индивидуумъ въ своемъ отклоненіи отъ родового понятія носитъ въ себѣ моментъ случайности; онъ не вполнѣ вы-

полняетъ цѣль быть носителемъ идеи рода; и эта „несоотвѣтственность своей идеѣ" есть его „первоначальная болѣзнь" и истинная причина смерти. Индивидуумы погибаютъ отъ того, что они не выполняютъ задачи, лежащей въ ихъ понятіи рода. Это — самая важная форма, въ какую облеклось воспринятое нѣмецкимъ идеализмомъ платоновское ученіе объ идеяхъ. Родовыя понятія не являются здѣсь, какъ у Платона, самостоятельнымъ для себя существующимъ міромъ чистыхъ формъ, но, подобно тому какъ у Аристотеля, разсматриваются скорѣе, какъ идеальныя силы, телеологически опредѣляющія эмпирическое наличное бытіе; они образуютъ идеальную цѣль; эта цѣль никогда вполнѣ не выполняется, но тѣмъ не менѣе содержитъ въ себѣ жизненное стремленіе и жизненную силу всѣхъ явленій, въ которыхъ въ одномъ за другимъ опять все снова повторяется попытка реализаціи этой цѣли. Основная мысль Фихте, что никогда не реализирующійся идеалъ носитъ въ себѣ причину всякой реальности, сдѣлалась принципомъ пониманія органической жизни; а чрезъ это и аристотелевское основное понятіе энтелехіи пріобрѣло на почвѣ идеализма новую плодотворную силу. Если въ настоящее время мы считаемъ, что стоимъ дальше чѣмъ когда либо отъ этихъ ученій, то, съ другой стороны, надо признать, что пока біологическія науки сами твердо держались реальности понятій класса, рода, и вида, философская обработка этихъ отношеній не могла быть задумана величественнѣе, чѣмъ это сдѣлано здѣсь Гегелемъ. И если теперь обыкновенно говорятъ, что не только тѣмъ индивидуумамъ, но и тѣмъ видамъ, у которыхъ случайное измѣненіе приняло нецѣлесообразное, т. е. менѣе соотвѣтствующее условіямъ жизни рода направленіе, болѣе чѣмъ другимъ грозитъ опасность погибнуть — то при всемъ различіи въ выраженіяхъ, такъ ли мы ужъ далеки отъ мысли Гегеля, что гибель индивидуума происходитъ въ силу его несоотвѣтствія идеѣ своего рода? Совсѣмъ на разныхъ языкахъ говорятъ нынѣшняя натурфилософія и натурфилософія начала девятнадцатаго вѣка; но то, что онѣ говорятъ, можетъ быть, не такъ уже различно, какъ склонны думать тѣ, которые никогда не давали себѣ труда познакомиться съ этой поносимой ими болѣе ранней натурфилософіей.

Третью главную часть гегелевской системы составляетъ *философія духа*. Въ ней его мышленіе обнаружилось въ своемъ наиболѣе важномъ и всеобъемлющемъ значеніи. И тріадическое расчлененіе тоже проведено здѣсь удачнѣе всего и настолько близко сходится съ объективными обстоятельствами, что разсматриваемые здѣсь предметы гораздо менѣе насилуются построеніями Гегеля, а часто даже чрезъ нихъ выступаютъ въ наисильнѣйшемъ и чистѣйшемъ освѣщеніи. Тремя формами развитія духа являются: субъективный или индивидуальный, объективный или всеобщій и абсолютный или божественный духъ. *Психологіи*, какъ первому отдѣлу философіи духа, Гегель далъ въ энциклопедіи лишь схематическій очеркъ, и только его лекціи и произведенія учениковъ облекли въ плоть и кровь этотъ скелетъ. Задача психологіи

въ томъ, чтобы прослѣдить за психической жизнью индивидуума черезъ всѣ ступени развитія, начиная съ того значенія, какое имѣетъ душа какъ энтелехія органическаго тѣла, вплоть до того, пока она не познаетъ свою сокровеннѣйшую сущность въ тожествѣ со всеобщимъ духомъ. Поэтому Гегель разсматриваетъ въ „антропологіи" душу естественную, ощущающую и достигающую въ сознательномъ представленіи до своей полной дѣйствительности. Въ „феноменологіи" описывается процессъ, посредствомъ котораго сознаніе переходитъ въ самосознаніе и разумъ, и, наконецъ, въ „психологіи" въ болѣе узкомъ смыслѣ—развитіе разума въ теоретическомъ и практическомъ направленіи, завершающееся въ концѣ концовъ тѣмъ, что обладающая самосознаніемъ свободная воля, какъ единство теоретическаго и практическаго разума, сознаетъ себя въ то же время и всеобщей, надъиндивидуальной разумностью, объективнымъ духомъ.

То, что Гегель понимаетъ подъ *объективнымъ духомъ*, можетъ быть обозначено, какъ разумъ въ человѣческой родовой жизни. Къ этому понятію, изображеніе развитія котораго онъ неудачно обозначилъ общимъ терминомъ „философіи права", принадлежатъ поэтому всѣ учрежденія человѣческаго общежитія и всѣ процессы индивидуальнаго и общаго развитія, имѣющіе своимъ содержаніемъ проявленія родоваго разума въ дѣйствительной жизни рода. Поэтому ученіе Гегеля объ объективномъ духѣ охватываетъ въ самомъ широкомъ смыслѣ всю область, для которой теперь стало обычнымъ уродливое названіе соціологіи. Дѣло, значитъ, идетъ о томъ, чтобы понять формы развитія, въ которыхъ въ дѣйствительной человѣческой жизни реализуется свобода духа. Самой низшей изъ этихъ формъ является, по Гегелю, абстрактное *право*, или такъ называемое естественное право. Оно представляетъ собою установленіе тѣхъ внѣшнихъ формъ жизни, которыя составляютъ общее conditio sine qua non совмѣстной жизни предназначенныхъ къ свободѣ духовъ. Это бытіе „въ себѣ" родоваго разума или объективнаго духа выводится въ видѣ права собственности, договора и наказанія. Такъ какъ гегелевское естественное право еще не предполагаетъ для своего осуществленія понятія государства и столь же мало опирается на моральное сознаніе, то право наказанія можетъ быть сведено только къ логической необходимости, и поэтому оно выводится изъ діалектическаго требованія, чтобы право, отмѣненное несправедливостью, было снова возстановлено отмѣненіемъ этой послѣдней. Это торжество права надъ нарушеніемъ его, это отрицаніе отрицанія и есть наказаніе.—Легальности, по кантовскому принципу, противостоитъ *моральность*. Если первая разсматриваетъ чисто внѣшнія формы объективнаго духа, то вторая имѣетъ дѣло съ чисто внутренними формами и занимается, въ смыслѣ того, что иначе называется этикой, процессами, посредствомъ которыхъ субъективный духъ подчиняетъ свою волю духу объективному. Глубокой мудростью было со стороны Гегеля, что онъ излагалъ этику не съ субъективной, но съ объективной точки зрѣнія: вѣдь субъективизмъ кантовской и фихтевской моральной философіи какъ разъ и показалъ, что принципъ этики слѣдуетъ

искать въ томъ, что находится надъ индивидуумомъ. Никогда не могутъ быть выведены нравственное сознаніе и нравственное законодательство изъ индивидуальнаго „я"; они коренятся скорѣе въ тѣхъ отношеніяхъ, въ которыхъ индивидуумъ сознаетъ себя подчиненнымъ всеобщему разуму. Содержаніе нравственнаго законодательства только кажущимся образомъ можетъ быть выведено изъ своей субъективной формы; въ дѣйствительности оно основывается на родовомъ разумѣ, и это надъиндивидуальное происхожденіе и является единственной причиной его императивнаго характера. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія ученіе о моральности ограничивается всего лишь изслѣдованіемъ субъективныхъ явленій, происходящихъ въ индивидуумѣ вслѣдствіе того, что имъ сознается объективный духъ, и въ этомъ смыслѣ Гегель разсматриваетъ умыселъ и вину, намѣреніе и благо, добро и совѣсть.

Но сущность объективнаго духа находитъ свое завершеніе лишь тогда, когда его внѣшняя и внутренняя форма совпадаютъ. Этотъ синтезъ легальности и моральности Гегель называетъ *нравственностью*, которая, слѣдовательно, у него ясно отличается отъ моральности. Нравственность обнимаетъ собой всѣ тѣ учрежденія человѣческой жизни, которыя способствуютъ реализаціи родоваго разума во внѣшней совмѣстной жизни, почему въ нихъ одинаково выражается и правовой и моральный характеръ. Эти учрежденія представляютъ собой самое драгоцѣнное право, такъ какъ они основываютъ внѣшнее совмѣстное существованіе на моральномъ убѣжденіи и въ то же время, дѣлая господство родоваго разума принципомъ внѣшней организаціи, являются законченной моральностью. Основной формой этой нравственности считаетъ Гегель бракъ, и потому впервые здѣсь излагается имъ ученіе о бракѣ, о правѣ наслѣдованія и теорія воспитанія дѣтей. Второй ступенью нравственности является общество. Здѣсь обсуждается система потребностей, охрана правъ и соціальная функція полиціи и корпорацій. Наконецъ завершеніе нравственности и конкретную реализацію нравственной идеи Гегель видитъ *въ государствѣ*. Нигдѣ въ другомъ мѣстѣ не выступаетъ такъ ясно и законченно античный моментъ въ его мышленіи, какъ именно здѣсь. Если можно сказать, что германскіе поэты заимствовали свои драгоцѣннѣйшіе эстетическіе моменты изъ внутренняго возсозданія эллинства, то тоже самое сдѣлалъ Гегель въ области политической. Въ то время, когда даже такой человѣкъ, какъ Фихте, только постепенно пришелъ къ тому, что приписалъ полицейскому государству, примѣры котораго онъ видѣлъ въ дѣйствительности, высшія и въ концѣ концовъ этическія задачи, Гегель уже съ самаго начала исповѣдывалъ античный идеалъ, что государство должно быть получившимъ жизнь родовымъ разумомъ человѣчества. Для античнаго человѣка въ государственной жизни сосредоточивались всѣ его главные интересы. Въ ней выражалось общее содержаніе совмѣстной умственной жизни. Ни искусство, ни наука ни религія, ни прежде всего никакое индивидуальное наслажденіе жизнью не существовали обособленно наряду съ греческимъ государствомъ. Вы-

лившаяся въ форму государства совмѣстная жизнь являлась всеобъемлющимъ выраженіемъ для самыхъ высшихъ интересовъ, которыми жилъ индивидуумъ. Въ такомъ видѣ изобразили Платонъ и Аристотель идеальную картину античнаго государства; и какъ бы мало ни соотвѣтствовала ей историческая дѣйствительность, но все же сосредоточенная въ государствѣ общая жизнь древности рисовалась для Гегеля, какъ и для Шиллера, въ идеальномъ видѣ „живаго произведенія искусства"; и Гегель въ различныхъ мѣстахъ своихъ произведеній и въ своихъ лекціяхъ описывалъ ее въ восторженныхъ выраженіяхъ. Чѣмъ дальше отстояла отъ этого идеала политическая жизнь его времени, тѣмъ бо̀льшая заслуга за его ученіемъ, что оно разсматривало государственныя учрежденія, какъ ставшую плотью и кровью родовую жизнь человѣчества, и какъ идеальное сосредоточіе всѣхъ тѣхъ интересовъ, посредствомъ которыхъ индивидуумъ возвышается надъ самимъ собой, стремясь къ стоящему надъ нимъ родовому разуму. Кантъ считалъ совершенное государственное устройство цѣлью историческаго процесса; на это Гердеръ возражалъ, что такое устройство является всего лишь однимъ изъ моментовъ общаго культурнаго развитія, составляющаго сущность исторіи. Гегель же соединяетъ эти противорѣчія и разсматриваетъ совершенное государство, какъ организацію, въ которой общая культурная дѣятельность человѣка находитъ свою центральную реализацію, а „всеобщій духъ"—внѣшнее осуществленіе. Въ этомъ отношеніи гегелевское ученіе о государствѣ является въ исторіи германскаго духа тѣмъ моментомъ, когда этотъ духъ снова начинаетъ цѣнить нравственное значеніе государственной жизни. Въ то время, какъ Фихте лишь постепенно дошелъ до пониманія этого, Гегель, въ силу своего насквозь античнаго настроенія, былъ съ самаго начала проникнутъ этимъ убѣжденіемъ, и даже съ такой чрезмѣрностью, которая заставляла его видѣть въ государствѣ какъ разъ самого „абсолютнаго духа". Поэтому для него государственныя учрежденія, которыя разсматриваются, какъ внутреннее государственное право, являются полнымъ выраженіемъ духа народа, а построяемое на основаніи этого понятія государственное устройство представляется въ существенныхъ чертахъ конституціонной монархіей, гдѣ самъ духъ народа долженъ быть законодательной властью. Но Гегель настолько проникнутъ сознаніемъ объективной цѣнности государственныхъ учрежденій, являющихся выраженіемъ всеобщаго духа, что онъ не можетъ признать за случайно образовавшимся большинствомъ минуты и его субъективными убѣжденіями право колебать существенныя основы государственной жизни. Духъ народа не высказывается ни въ смѣнѣ мнѣній дня, ни въ произволѣ предводителей партій въ парламентѣ, а въ твердомъ строеніи, которымъ обладаетъ государственное зданіе въ силу непрерывнаго развитія. При такомъ историческомъ пониманіи Гегель является истиннымъ консерваторомъ и прежде всего насквозь антиреволюціонеромъ. Этотъ мыслитель, бредившій когда то французской революціей, считавшійся въ Тюбингенѣ самымъ ярымъ якобинцемъ и ученикомъ Руссо, нашелъ центръ тяжести своего воззрѣнія на міръ въ

понятіи развитія и, вопреки разрыву съ исторіей, который былъ конечнымъ результатомъ Просвѣщенія, онъ понялъ, что разумъ господствуетъ только въ историческомъ прогрессѣ. Такимъ образомъ, въ силу принципіальнаго признанія имъ права за исторически совершившимся, онъ можетъ въ извѣстномъ смыслѣ считаться философомъ Реставраціи; этимъ объясняются различныя нападки на него со стороны не столько настоящаго, сколько крайняго либерализма. Но если онъ и высказалъ какъ разъ въ предисловіи къ философіи права извѣстное характерное положеніе: все дѣйствительное разумно, то только тѣ, кто его не понялъ или не хотѣлъ понять, могли толковать это въ томъ смыслѣ, что какъ будто, по его мнѣнію, всѣ существующія учрежденія абсолютно разумны, а поэтому и должны быть удержаны въ томъ видѣ, каковы они теперь. О такомъ ограниченномъ консерватизмѣ, который приписываютъ ему приверженцы и противники, не можетъ быть и рѣчи въ примѣненіи къ Гегелю. Кто знакомъ съ его ученіемъ, тотъ знаетъ, что для него разумъ тожественenъ съ развитіемъ, и что дѣйствительность только въ томъ смыслѣ можетъ считаться имъ разумной, поскольку она представляетъ необходимый процессъ развитія, въ которомъ получаетъ полное осуществленіе первоначальное предрасположеніе, т. е. въ данномъ случаѣ общій духъ народа. Гегель возстаетъ не противъ реформы, но противъ революціи; это пустая мечта, думаетъ онъ, чтобы необходимость историческаго процесса могла быть замѣнена декретами доктринерскаго произвола. Подобно тому, какъ Лессингъ и Кантъ поставили на мѣсто просвѣтительства постепенное самоосвобожденіе мыслящаго духа, такъ и Гегель хочетъ замѣнить радикальный фанатизмъ разумнымъ развитіемъ. Даже въ политической области сказывается у него тотъ же взглядъ на исторію, который въ движеніи германскаго духа, въ теченіе этихъ десятилѣтій, былъ едва ли не самымъ сильнымъ и плодотворнымъ ферментомъ.

Тотъ же взглядъ выступаетъ величественнымъ образомъ и въ заключеніи ученія объ абсолютномъ духѣ. Внутреннему государственному праву противостоитъ внѣшнее, въ качествѣ ученія о суверинитетѣ государства по отношенію къ другимъ государствамъ; это внѣшнее государственное право является такимъ образомъ посредствующимъ звеномъ для перехода къ послѣднему и заключительному синтезу. Истинное осуществленіе идеи государства не можетъ имѣть мѣста въ единичномъ дѣйствительномъ государствѣ, но лишь въ историческомъ развитіи всего человѣчества, во *всемірной исторіи*. Только она представляетъ полное осуществленіе объективнаго духа; „философія права" заканчивается въ „философіи исторіи". Основная задача Гегеля состоитъ здѣсь въ томъ, чтобы показать, какъ въ историческомъ процессѣ міровой духъ послѣдовательно развивался въ различныя формы духовъ отдѣльныхъ народовъ. Каждый періодъ исторіи характеризуется тѣмъ, что въ это время отдѣльный народъ занимаетъ руководящее положеніе, при чемъ вся его жизнь служитъ изображеніемъ содержанія, которое на этой ступени постигъ въ самомъ себѣ общій духъ. Когда же народъ выполнилъ эту задачу, начинается время его упадка;

онъ возвращается въ неизвѣстность, откуда вышелъ къ господству, и передаетъ скипетръ другому народу, котораго когда-нибудь постигнетъ та же судьба. Паденіе народовъ основывается на томъ, что они выполнили свою миссію, а для новаго развитія нужна въ качествѣ носителя и новая сила. Исходя изъ этой точки зрѣнія, Гегель построяетъ четыре главныхъ періода исторіи: восточный, греческій, римскій и германскій міры; онъ стремится такъ представить общую жизнь каждаго изъ этихъ періодовъ, чтобы можно было изъ сокровенной сущности данной фазы развитія постигнуть необходимую связь, соединяющую между собой всѣ проявленія духа даннаго народа. Его философія исторіи выставляетъ такой идеалъ культурной исторіи, гдѣ историческіе факты не сопоставлялись бы внѣшнимъ образомъ и не только излагались бы въ своей прагматической и причинной связи, но еще признавались бы за необходимыя формы развитія всеобщаго духа. Пусть въ этомъ построеніи много промаховъ, но въ общемъ здѣсь болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, обнаруживаетъ Гегель проницательность историческаго пониманія, до сихъ поръ еще опредѣляющаго собой воззрѣніе на исторію въ тѣхъ случаяхъ, когда отъ частныхъ изслѣдованій хотятъ подняться до великаго хода цѣлаго. И это „чрезвычайное зрѣлище“, которое развертываетъ передъ нами его философія исторіи, когда мы „съ высоты понятія государства видимъ, какъ отдѣльныя государства, на подобіе столькихъ же рѣкъ, впадаютъ въ міровое море исторіи“, остается до сихъ поръ самымъ совершеннымъ имѣющимся у насъ истолкованіемъ смысла общаго развитія человѣческаго рода.

Всеобщій духъ, отдѣльныя опредѣленія содержанія котораго становятся дѣйствительностью въ историческомъ развитіи, выраженный въ своей цѣлостности и мыслимый въ своемъ единствѣ, есть *абсолютный духъ*. Онъ развивается въ трехъ формахъ: какъ интуиція въ искусствѣ, какъ представленіе въ религіи и какъ понятіе въ философіи. Эстетическая, религіозная и философская жизнь суть только различныя проявленія одного и того же абсолютнаго принципа. Романтическая основная мысль, выраженная въ систематической формѣ, получаетъ здѣсь значеніе завершенія гегелевской системы. Что касается ближайшимъ образомъ *эстетики*, то здѣсь прекрасное, поскольку оно содержитъ въ себѣ полное тожество идеи и явленія, есть интуиція абсолютнаго духа; такимъ образомъ и въ этой области исходитъ Гегель изъ воззрѣнія системы тожества, послѣдніе корни котораго лежатъ въ Шиллерѣ. Поэтому и у Гегеля художественно-прекрасное или „идеалъ“ является существеннымъ понятіемъ, для развитія котораго прекрасное въ природѣ можетъ разсматриваться лишь какъ діалектическій моментъ. Въ установленіи отдѣльныхъ формъ художественно-прекраснаго Гегель явно слѣдуетъ обоснованному Шиллеромъ философско-историческому построенію. Единство идеи и явленія имѣетъ три основныхъ формы: символическую, въ которой идея всего лишь угадывается въ явленіи, классическую, гдѣ это единство выставлено въ полной наивности, и романтическую, которая снова примиряетъ сознанную проти-

воположность между идеей и явленіемъ. Гегель слѣдитъ за развитіемъ символики, начиная съ безсознательныхъ образовъ, находимыхъ имъ въ восточныхъ твореніяхъ, вплоть до тѣхъ формъ, въ которыхъ природа разсматривается, какъ знакъ божественнаго величія. Затѣмъ онъ устанавливаетъ въ баснѣ, аллегоріи и въ описательной поэзіи соотвѣтствующіе этой ступени отдѣльныя художественныя формы. Классическій идеалъ развивается изъ образовъ животныхъ до законченности олимпійскихъ боговъ и находитъ свое разложеніе въ сатирическомъ усмотрѣніи содержащагося въ немъ очеловѣчиванія божественнаго принципа. Все это построеніе принимаетъ у Гегеля, какъ это было и у Зольгера, по существу религіозное направленіе; связь художественной жизни съ религіознымъ развитіемъ почти повсюду накладываетъ религіозный отпечатокъ на отдѣльныя эстетическія понятія; такимъ образомъ и романтическій принципъ развивается вначалѣ изъ христіанскаго сознанія. Затѣмъ сюда присоединяется рыцарство, обосновывающее причудливость романтическихъ художественныхъ формъ; этотъ рядъ заканчивается понятіемъ юмора, какъ свободно и объективно парящей надъ матеріаломъ субъективности. Если здѣсь и есть нѣчто, напоминающее собой романтическій основной принципъ ироніи, то, съ другой стороны, видно, какъ холодная, насквозь реалистическая личность Гегеля высоко поднялась надъ произвольнымъ субъективизмомъ романтиковъ. Въ высшей степени характерно, что у него завершающей художественной формой является именно то полное спокойствіе юмора, едва ли каплю котораго можно было найти у романтиковъ при всемъ ихъ остроуміи и ироніи. — Наконецъ, въ качествѣ третьей части, гегелевская эстетика даетъ систему искусствъ, построенную по тому же плану. Въ качествѣ символическаго искусства является архитектура; въ ней едва только намѣчено отношеніе къ духовному содержанію; въ качествѣ классическаго—скульптура, которая передаетъ духовную индивидуальность во всемъ ея полномъ чувственномъ образѣ; живопись, музыка и поэзія представляютъ собой романтическія искусства; въ видѣ картины, тона и всего законченнѣе въ языкѣ даютъ онѣ адэкватное чувственное выраженіе общему содержанію сознанія.

Сущность *религіи* состоитъ въ томъ, чтобы быть представленіемъ абсолютнаго духа. Поэтому Гегель, въ явной полемикѣ противъ Шлейермахера, считаетъ чувство лишь за отдѣльный моментъ въ діалектическомъ развитіи понятія религіи. Отдѣльныя религіи строются имъ какъ ступени въ представливаніи, проходимыя абсолютнымъ духомъ въ человѣческомъ сознаніи. Первая изъ этихъ формъ „опредѣленныхъ религій" есть естественная религія. Она является сперва религіей колдовства, затѣмъ, какъ индійская, религіей фантастическаго воззрѣнія на природу; предчувствуя въ свѣтѣ силу добра, или, какъ въ египетской символикѣ, сознавая загадочность образовъ животныхъ, она уже указываетъ на нѣчто, стоящее выше ея. Вторая ступень—религія духовной индивидуальности; она развилась, какъ религія возвышеннаго у іудеевъ, религія красоты у грековъ и религія разсудка у римлянъ. Высшую ступень

представляетъ абсолютная или христіанская религія. Здѣсь Богъ является тѣмъ, чѣмъ Онъ есть,—абсолютнымъ духомъ. Поэтому Онъ является въ образѣ Троицы. Вѣдь абсолютный духъ, съ одной стороны, есть вѣчная идея, развивающаяся въ мірѣ; въ качествѣ таковой, Онъ — Отецъ. Съ другой стороны, Онъ—пришедшая къ сознанію, совершенно вошедшая въ представленіе идея; какъ таковая, Онъ — Сынъ, составляющій съ Отцомъ одно. Наконецъ, какъ всеобщій духъ общины, Онъ есть господствующая въ ней и въ ея внѣшней и внутренней общности сама себя реализирующая идея; въ этомъ видѣ Онъ — Духъ. Этимъ умозрительнымъ толкованіемъ христіанской религіи какъ религіи абсолютной, заканчивается гегелевская философія религіи. Само это толкованіе напоминаетъ собой многія подобныя же попытки, встрѣчающіяся въ германской философіи со времени Лессинга. Въ гегелевской же системѣ оно было необходимо потому, что здѣсь по общему принципу развитія послѣдній и высшій продуктъ исторіи религіи долженъ разсматриваться, какъ полное осуществленіе религіозной идеи.

Наконецъ, то, что является интуиціей въ искусствѣ и представленіемъ въ религіи, должно содержаться въ философіи, какъ понятіе. Но и философія также рѣшаетъ свою задачу только въ историческомъ развитіи. Поэтому *исторія философіи* служитъ завершающей частью гегелевской системы. Но и она также должна быть философской наукой; она не должна ограничиваться простымъ пересказомъ мнѣній философовъ, или даже изслѣдованіемъ того, какъ они къ нимъ пришли въ томъ или другомъ отдѣльномъ случаѣ; ея задача понять идеальную необходимость этого развитія. Эта идеальная необходимость состоитъ въ томъ, чтобы отдѣльные моменты, которые лишь въ своемъ конкретномъ объединеніи составляютъ понятіе абсолютнаго духа, послѣдовательно осуществлялись въ развитіи мышленія надъ понятіями въ томъ видѣ, какъ законченная философія должна развивать эти категоріи въ своей системѣ, и какъ, съ другой стороны, абсолютный духъ изжилъ эти различныя стороны своей сущности въ послѣдовательномъ рядѣ ступеней историческихъ явленій. Вслѣдствіе этого получается въ исторіи философіи тотъ двойной параллелизмъ, который уже былъ указанъ въ Феноменологіи духа и отчасти уже осуществленъ тамъ. Съ одной стороны, системы философіи должны соотвѣтствовать категоріямъ логики, которая вѣдь должна представлять абстрактное изложеніе содержанія божественнаго духа, а съ другой стороны, эти системы должны отражать въ себѣ сознаніе существеннаго содержанія тѣхъ самыхъ періодовъ культурной исторіи, изъ которыхъ онѣ возникли. Первый параллелизмъ дѣйствительно могъ при случаѣ склонять Гегеля обходиться въ построеніи нѣсколько насильственно съ фактическимъ матеріаломъ, отчасти въ его толкованіи, отчасти по отношенію къ хронологическому распорядку; и это могло бы имѣть еще болѣе опасныя слѣдствія, если-бы, съ другой стороны, нельзя было доказать, что Гегель, исходя изъ этого воззрѣнія, уже съ самаго начала, еще при выработкѣ діалектическаго процесса логики, имѣлъ въ виду этотъ параллелизмъ, такъ что

позднѣйшее совпаденіе уже не могло встрѣтить никакого затрудненія. Но тѣмъ бо̀льшее значеніе имѣетъ второй параллелизмъ. Гегель первый понялъ, что каждая система философіи является необходимымъ продуктомъ человѣческаго мышленія и необходимой ступенью въ его развитіи. Правда, подчеркивая одностороннимъ образомъ эту идеальную необходимость, онъ совершенно просмотрѣлъ значеніе индивидуальнаго посредничества, благодаря которому реализуется эта необходимость, и тѣмъ самымъ оказалъ поддержку мнѣнію, будто бы всегда всѣ ученія философской системы могутъ быть выводимы, какъ логическія слѣдствія, изъ одной основной идеи, которой и опредѣляется отличительное положеніе этой системы внутри общаго развитія. Но, съ другой стороны, онъ провелъ ту мысль, что каждая философская система представляетъ собой попытку сознать въ концентраціи понятій общее содержаніе, котораго достигъ человѣческій культурный духъ на соотвѣтствующей ступени развитія. Пусть выполненіе этой попытки и находится въ сильной зависимости отъ индивидуальности философа и его личныхъ судебъ, но во всякомъ случаѣ переплетающіяся въ его системѣ мысли являются именно тѣми, которыя составляютъ содержаніе современной ему образованности; такимъ образомъ, каждая философская система, несмотря на свою индивидуальную обусловленность, все таки служитъ отраженіемъ того культурнаго состоянія, изъ котораго она вышла. Такому пониманію исторіи философіи германская наука научилась у Гегеля. Это одна изъ его самыхъ большихъ заслугъ, и въ то же время въ этомъ направленіи онъ имѣлъ самыхъ значительныхъ учениковъ. Исторія философіи это прогрессирующее самопознаніе человѣческаго культурнаго духа. Только на основаніи этого, заключаетъ Гегель, можно судить объ истинности философскихъ системъ. Постоянныя измѣненія, замѣчаемыя въ исторіи философіи, объясняются непрерывной измѣнчивостью объекта, приходящаго въ ней къ самосознанію: измѣнчивостью самого духа. Каждая система истинна, поскольку она является сознаніемъ опредѣленнаго состоянія развитія или момента самой истины, находящейся въ развитіи; она ложна, поскольку твердо держится за этотъ моментъ въ его односторонности и думаетъ, что въ немъ одномъ нашла Абсолютъ. Полная истина—это развившаяся истина, которая порождаетъ въ діалектической необходимости всѣ эти отдѣльные моменты и объединяетъ ихъ въ конкретномъ единствѣ. Абстракція, изолирующая одинъ изъ этихъ моментовъ, всегда только половина истины. Въ этомъ то смыслѣ гегелевская философія и понимаетъ самое себя, какъ заключительное звено развитія: ея историческое основное воззрѣніе состоитъ именно въ томъ, что она воспринимаетъ въ себя всѣ моменты истины, выступавшіе въ процессѣ развитія обособленно и отчасти во враждебномъ противорѣчіи другъ къ другу, понимаетъ ихъ, какъ необходимыя формы развитія и такимъ образомъ ихъ объединяетъ въ ихъ цѣлостности, чѣмъ и опредѣляетъ мѣсто каждаго въ цѣломъ. И дѣйствительно гегелевская философія по своей всеобъемлющей систематизаціи является *переработкой всего мысленнаго матеріала человѣческой исторіи*, и въ этомъ

ея всемірное непреходящее значеніе. Историческое мышленіе у Гегеля не приходитъ къ скептическому выводу абсолютной относительности всѣхъ системъ; напротивъ, онъ обладалъ мужествомъ воспринять весь процессъ мыслей со всѣми противорѣчіями и провозгласить его нераздѣльной составной частью своей собственной высшей истины.

Признаніе этого факта содержитъ въ себѣ въ то же время и критику этой высшей формы, въ какую вылился нѣмецкій идеализмъ. Вѣдь синтезъ всѣхъ прочихъ системъ только потому и можно считать за абсолютную систему, что Гегель уже исходитъ изъ предпосылки, по которой въ развитіи человѣческаго духа находитъ будто бы свое высшее раскрытіе самъ абсолютный духъ. Въ гегелевской философіи исторіи, философіи религіи и исторіи философіи человѣческій культурный духъ не только постоянно называется „міровымъ духомъ“, но и фактически разсматривается, какъ таковой. Единственно на этомъ и покоится въ концѣ концовъ прекрасная гармонія этой системы, по которой необходимыя формы развитія человѣческаго духа считаются такими же формами вселенной. Абсолютный духъ Гегеля есть въ дѣйствительности человѣческій духъ. Въ этомъ и состоитъ пропасть, отдѣляющая Гегеля отъ Канта. Если мы примемъ это во вниманіе, тогда поймемъ сокровеннѣйшее значеніе діалектическаго метода. Если человѣческое мышленіе имѣетъ мѣру только въ самомъ себѣ, если оно дѣйствительно абсолютно, то его собственное необходимое развитіе и есть истина. Но въ силу психологической необходимости, присущей человѣческому мышленію, его развитіе состоитъ въ томъ, чтобы обусловливать теченіе представленій, заставлять ихъ вызывать другъ друга и посредствомъ множества промежуточныхъ звеньевъ превращаться одно въ другое. Діалектика со своими противорѣчіями, неопредѣленной превращаемостью содержанія представленій является естественно-необходимымъ характеромъ человѣческаго мышленія. Слѣдовательно, діалектическій методъ состоитъ въ томъ, что этотъ психологически необходимый процессъ принимается за логическій. Поэтому въ немъ психологическое вытѣсненіе представленій одно другимъ превращается въ реальный процессъ борьбы и примиренія содержанія представленій. Для этого метода противорѣчіе и отрицаніе имѣютъ метафизическое значеніе, и свое собственное неустанно созидающее и опять снова разрушающее движеніе проектируетъ онъ въ міровоззрѣніе вѣчнаго биванія.

§ 69. Ирраціонализмъ.

Якоби, Шеллингъ, Шопенгауеръ, Фейербахъ.

Гегелевскій панлогизмъ рѣзче всего выражаетъ общій характеръ діалектическаго развитія нѣмецкой философіи. Въ ней постоянно идетъ рѣчь о раціональномъ познаніи вселенной — о полномъ безъ остатка разложеніи дѣйствительности на понятія разума. Система же Гегеля, въ качествѣ своего глубочайшаго основного убѣжденія, ясно и твердо провозглашаетъ ту предпосылку, которая одна только и даетъ право

ставить философіи такую задачу: „Все, что существуетъ, разумно". Если вселенная вся безъ остатка должна претвориться въ раціональное познаніе, то это уже à priori означаетъ, что всякая реальность сама есть нѣчто раціональное,—что, какъ говоритъ Бардили, всякая вещь есть не что иное, какъ ея понятіе,—или, выражаясь словами Гегеля: сущность вещей—духъ. Только тогда и можетъ быть міръ измѣряемъ и побѣждаемъ разумнымъ познаніемъ, когда онъ самъ вплоть до самого своего основанія разуменъ. Изъ этой предпосылки развилась кантовская трансцендентальная логика, но именно поэтому она и пришла къ заключенію, что представляемая человѣкомъ картина міра обусловлена разумомъ и есть лишь явленіе, объ отношеніи котораго къ реальности мы ничего не можемъ знать. По мѣрѣ же того, какъ это критическое ограниченіе теряло свое значеніе, вслѣдствіе разрушенія понятія вещи въ себѣ, философія возвращалась къ старому раціоналистическому воззрѣнію. Этотъ процессъ все болѣе и болѣе обострялся вплоть до Гегеля, и изъ кантовскаго идеализма снова получился абсолютный безграничный раціонализмъ.

Но полное безъ остатка претвореніе дѣйствительности въ „разумъ" есть только видимость. На самомъ дѣлѣ въ каждой такой раціоналистической системѣ остается въ концѣ концовъ нѣчто, что ускользаетъ отъ раціоналистическаго познанія, представляется недоступнымъ разложенію на понятія и является несоизмѣримымъ для разумнаго сознанія. При всякой раціональной переработкѣ содержанія нашего сознанія получается въ немъ остатокъ, который, какъ нѣчто чуждое и данное, стоитъ на дорогѣ и не поддается выведенію изъ самого разума. Въ основѣ вещей лежитъ что то, нарушающее всѣ разсчеты,—таинственное „нѣчто", находящееся передъ нами; мы налагаемъ на него свою руку и все же никогда не можемъ постичь его. Въ глубинѣ „выведеннаго" покоится невыводимое, про которое мы ничего больше не знаемъ кромѣ того, что оно существуетъ.

Такимъ образомъ, въ каждой раціоналистической системѣ оказывается остатокъ, передъ которымъ терпитъ пораженіе познаніе изъ разума. Но только одна изъ этихъ системъ высказала откровенно этотъ фактъ— критическій раціонализмъ Канта. Въ этомъ и состоитъ — что особенно ясно выступило у Маймона — глубочайшее значеніе ученія о вещи въ себѣ. Раціонализмъ нуждается въ *предѣльномъ понятіи*, для того, чтобы сознаться: здѣсь передъ нами нѣчто непостижимое, дѣйствительный, но неподдающійся познанію фактъ. Можетъ быть, этимъ всего лучше освѣщается съ исторической стороны сокровеннѣйшее строеніе метафизики Лейбница и его глубокое родство съ Кантомъ, обнаружившееся въ Критикѣ способности сужденія по поводу понятія спецификаціи природы [1]). Наряду съ „вѣчными истинами" Лейбницъ принималъ непостижимый фактъ божественнаго выбора, по которому изъ безчисленныхъ

[1]) См. выше, стр. 125.

возможностей сталъ дѣйствительнымъ именно этотъ міръ со всѣмъ въ немъ совершающимся: значитъ и для Лейбница въ дѣйствительности содержится „истина факта“ (verité de fait), остающаяся несоизмѣримой для логическаго сознанія. Если такимъ образомъ божественная воля является предѣльнымъ понятіемъ лейбницевскаго раціонализма, то нѣчто, весьма близкое къ этому находимъ мы и у Фихте, хотя и въ совсѣмъ иномъ сплетеніи мыслей: здѣсь непроницаемую для раціональнаго сознанія основу всей дѣйствительности образуетъ безпричинный, а потому и непостижимый „фактъ дѣятельности“ абсолютнаго „я“. Однако эта „фактически дѣйствующая“ основа міра явленій немедленно опредѣляется здѣсь, согласно постулату тожества, какъ безсознательный надъиндивидуальный разумъ. Такимъ образомъ раціоналистическій характеръ остается неприкосновеннымъ: но предѣльное понятіе этого раціонализма обнаруживается въ томъ, что для познанія послѣдней міровой основы обращаются не къ раціональному познанію, а къ той „интеллектуальной интуиціи“, мистическіе и эстетическіе элементы которой выступали всего яснѣе при дальнѣйшемъ развитіи. Это предѣльное понятіе интеллектуальной интуиціи пытался затѣмъ устранить Гегель; именно въ этомъ и состояло „раціонализированіе“ романтическаго міра идей, составляющее отличительный признакъ его системы; но вмѣсто этого онъ наткнулся на другое предѣльное понятіе. Вѣдь когда онъ приступилъ къ діалектическому развитію „превращенія“ идеи въ природную дѣйствительность, онъ встрѣтилъ въ природѣ нѣчто чуждое идеѣ, „отрицаніе“, означавшее не только отсутствіе идеальнаго момента, но напротивъ противостоящую ему силу реальности. Не будучи же въ состояніи постигнуть ее раціонально, онъ долженъ былъ признать ее, какъ фактъ, и назвалъ „случайностью природы“. Итакъ, въ другой формѣ снова появился на свѣтъ этотъ протей ирраціональнаго остатка дѣйствительности, и эта „случайность“ образовала предѣльное понятіе логическаго идеализма.

Эти предѣльныя понятія раціоналистическихъ системъ сдѣлались исходнымъ пунктомъ для цѣлаго ряда въ высшей степени замѣчательныхъ и интересныхъ философскихъ ученій, которыя, словно тѣни, сопровождаютъ развитіе раціоналистическаго идеализма отъ Канта до Гегеля, поэтому здѣсь прежде всего и должны быть разсмотрѣны. Критическое усмотрѣніе неспособности раціонализма постичь до послѣдняго основанія сущность вещей ведетъ ближайшимъ образомъ къ тому, что раціональному знанію начинаютъ противополагать знаніе ирраціональное, имѣющее свой источникъ въ чемъ либо фактическомъ. Затѣмъ идутъ дальнѣйшія и болѣе важныя метафизическія попытки изъять этотъ объектъ ирраціональнаго знанія изъ сферы „разумнаго“ и приписать ему характеръ или сверхразумнаго, или неразумнаго. Системы философіи, возникшія этимъ путемъ рефлексіи надъ предѣльными понятіями раціонализма, и въ силу этого внутренняго сродства по происхожденію объединенныя здѣсь подъ общимъ названіемъ ирраціонализма, естественно носятъ на себѣ весьма различный отпечатокъ и не связаны другъ съ другомъ

непрерывнымъ развитіемъ. Скорѣе каждая изъ нихъ представляется боковымъ побѣгомъ, выпускаемымъ въ извѣстной фазѣ развитія главнымъ стволомъ идеализма съ тѣневой стороны. Поэтому понятія, которыми оперируютъ эти системы ирраціонализма, являются по существу понятіями той самой раціоналистической системы, по отношенію къ которой онѣ выступаютъ критически и полемически. Поэтому же многія изъ этихъ системъ были созданы людьми выдающагося критическаго дарованія; этимъ же объясняется и то, что именно эти люди гораздо живѣе ощущали и изображали свое противорѣчіе съ раціоналистическими системами, нежели свою зависимость отъ нихъ, и что только историческое изслѣдованіе опредѣлило ихъ настоящее положеніе въ общемъ развитіи, относительно котораго они сами многократно заблуждались. Наряду съ различнымъ и запутаннымъ отношеніемъ къ раціоналистическимъ системамъ всѣмъ этимъ ирраціоналистамъ обще, наконецъ, и то, что они откинули школьную форму развитія понятій и обратились къ болѣе свободному и отчасти болѣе популярному способу изложенія, благодаря чему оказывали на общее образованіе—въ хорошемъ и менѣе хорошемъ смыслѣ—болѣе прямое воздѣйствіе, чѣмъ строгія формулировки раціоналистической школы.

Первымъ изъ этого ряда ирраціоналистическихъ мыслителей былъ *Фридрихъ Генрихъ Якоби*. О его плодотворной критикѣ кантовскаго ученія было уже упомянуто въ другомъ мѣстѣ. Что же касается до его положительнаго ученія, то хотя корни послѣдняго и лежатъ въ самыхъ различныхъ направленіяхъ до-кантовской философіи, но его разработка и точное изложеніе примыкаютъ повсюду къ опровергаемому имъ идеализму. По своимъ личнымъ качествамъ Якоби принадлежитъ къ той реакціи противъ трезваго Просвѣщенія, которая бурно и настойчиво взывала къ геніальному чувству самобытной индивидуальности. Онъ родился въ 1743 г. въ Дюссельдорфѣ. Сначала онъ занимался въ Женевѣ торговымъ дѣломъ, но затѣмъ мало-по-малу перешелъ къ литературной дѣятельности, и съ 1806 г. до самой смерти (1819) былъ президентомъ мюнхенской Академіи Наукъ. Изъ всѣхъ его безчисленныхъ личныхъ отношеній, очень охотно поддерживаемыхъ имъ, но соединявшихся у него съ проявленіями невыразимой чувствительности и обидчивости, самыми значительными и важными для его воззрѣнія на жизнь были отношенія къ Гаману и Гёте. Подобныя отношенія имѣли на него тѣмъ бóльшее вліяніе, что онъ былъ чрезвычайно мягокъ по природѣ. Пареніе въ самой нѣжной жизни чувствъ, постоянный анализъ собственныхъ ощущеній, форсированіе всѣхъ личныхъ отношеній дѣлаютъ его типомъ того періода субъективной сокровенности и индивидуальной образованности, которому было предназначено смѣнить Просвѣщеніе. Но въ такой же мѣрѣ обнаруживаетъ Якоби и геніальное упорство, страстное увлеченіе извѣстными убѣжденіями, свойственное вообще меланхолическому темпераменту. На его изложеніи это отражается въ смыслѣ недостатка объективнаго спокойнаго веденія доказательствъ и въ преобладаніи

пылкаго чувства. Сочиненія Якоби не представляютъ собою научнаго изложенія; они всегда написаны въ состояніи аффекта, въ возбужденномъ, повышенномъ тонѣ. Они не больше какъ прибавленія, начатки, введенія и никогда не являются законченными и отдѣланными произведеніями. И такъ какъ въ нихъ не авторъ управляетъ матерьяломъ, а матерьялъ господствуетъ надъ авторомъ, то здѣсь мы не найдемъ доказательствъ, а только увѣренія; они еще въ томъ отношеніи походятъ на произведенія древнихъ мистиковъ, что ихъ бурно стремящаяся рѣчь часто прорѣзывается великолѣпно сверкающей сквозь тусклую тьму молніей духа.

Но это родство съ мистикой имѣетъ у Якоби болѣе глубокое основаніе въ міровоззрѣніи. Непосредственное постиженіе конечнымъ духомъ безконечнаго и ничѣмъ не обусловленнаго содержанія міра является темой всѣхъ его рапсодій; а своимъ удивительно изощреннымъ пониманіемъ значенія критической теоріи познанія обязанъ онъ съ самаго начала присущему ему убѣжденію, что это постиженіе безконечнаго никогда не можетъ происходить посредствомъ научной дѣятельности мышленія, а только при помощи первоначальнаго чувства. Это и привлекало его къ скептической тенденціи Критики чистаго разума. Онъ считалъ строго доказанной Кантомъ научную непознаваемость сверхчувственнаго. Но, по его мнѣнію, эта критика не доходила до конца; вѣдь она оставляла еще незатронутой научную мыслимость сверхчувственнаго міра. Поэтому Якоби прежде всего обратилъ вниманіе на то, какое положеніе занимаетъ у Канта понятіе вещи въ себѣ, какъ пунктъ скрещиванія его различныхъ интересовъ мышленія, и показалъ въ вышеупомянутой полемикѣ, въ какія противорѣчія необходимо запутывается это основное понятіе. Научная критика должна не считать вещи въ себѣ чѣмъ то проблематическимъ, но отрицать ее: трансцендентальный идеализмъ долженъ стать абсолютнымъ. Наука должна не только выставлять сверхчувственный міръ, какъ нѣчто такое, до чего она не касается, но и его отрицать. Она даже не можетъ составить себѣ понятіе чего либо безусловнаго, такъ какъ знаетъ только причинную связь конечныхъ существованій. Постулатъ причинности долженъ гласить: „нѣтъ ничего необусловленнаго". Въ этомъ смыслѣ Якоби считаетъ спинозизмъ законченной формой науки, причемъ онъ, конечно, совершенно упускаетъ изъ виду, какую большую роль играетъ какъ разъ въ немъ безусловное, а принимаетъ во вниманіе лишь его натурализмъ въ отношеніи міроваго бытія. Наука, говоритъ Якоби, можетъ признавать лишь то, что можетъ быть доказано. Доказывать это, значитъ, выводить одно изъ другого; доказаннымъ можетъ быть только обусловленное. Безусловное, самые высшіе основные принципы, все это—первоначальные, всеобщіе непреодолимые „предразсудки". Но съ этой аргументаціей, которая сама по себѣ, какъ утвержденіе недоказуемыхъ основаній для всякаго веденія доказательствъ, вполнѣ правильна, соединяетъ еще Якоби наивно раціоналистическое смѣшеніе понятій гносеологическаго основанія и ре-

альной причины; и основываетъ на этомъ положеніе, что Богъ, существованіе котораго могло бы быть доказано, не былъ бы Богомъ, и что наука заинтересована въ томъ, чтобы не существовало никакого Бога. Поэтому натурализмъ и атеизмъ являются для него необходимыми признаками науки; для нея нѣтъ безусловнаго бытія, а есть только обусловное,—воззрѣніе, которое дѣйствительно очень близко къ кантовскому „критическому разрѣшенію" обѣихъ динамическихъ антиномій.

Но именно поэтому человѣческое убѣжденіе не можетъ, по мнѣнію Якоби, довольствоваться знаніемъ. Надо тщательно различать между *непосредственнымъ* и *опосредствованнымъ познаніемъ*. Всякое научное мышленіе опосредствованно и, слѣдовательно, предполагаетъ наличность непосредственнаго, котораго оно не можетъ постигнуть. (Фихте тоже говорилъ о вторичномъ характерѣ сознанія). Πρῶτον ψεῦδος раціоналистическаго Просвѣщенія состоитъ въ томъ, что оно хочетъ вѣрить лишь въ то, что можетъ быть доказано научно. Безусловное же бытіе никогда не можетъ быть доказано; его можно только постоянно непосредственно *чувствовать*. Оно не служитъ объектомъ знанія, но представляетъ собою предметъ *вѣры*. Здѣсь Якоби присоединяется, какъ и Гаманъ, къ юмовскому употребленію слова „belief", но въ примѣненіи его выходитъ за предѣлы юмовской чувственной фактичности, такъ какъ вѣдь онъ въ тоже время утверждаетъ, что это недоказуемое чувство, черезъ которое доходитъ до нашего сознанія существованіе безусловнаго бытія, имѣетъ двѣ основныя формы: увѣренность чувственнаго воспріятія и увѣренность сверхчувственной вѣры. Той и другой формѣ обще то, что онѣ не могутъ доказать реальность своего предмета, но непосредственно увѣрены въ ней. Поэтому обѣ эти формы, какъ далѣе развиваетъ свою мысль Якоби не безъ вліянія лейбницевской монадологіи, объяснимы только тѣмъ путемъ, что въ актѣ воспріятія воспринимающее и воспринимаемое составляютъ непосредственно одно, такъ что увѣренность воспріятія является нераздѣльной составной частью нашей увѣренности въ своемъ существованіи. Только благодаря этой „вѣрѣ", увѣрены мы въ существованіи внѣшняго міра. Доказать же этого существованія нельзя. Теоретическая наука знаетъ только представленія, и критика чистаго разума, послѣдовательно проведенная, ведетъ къ нигилизму; она есть разумъ, занимающійся во всѣ времена чистымъ ничто. И поэтому, когда Фихте сдѣлалъ этотъ выводъ и опредѣлилъ „я", какъ влеченіе, направленное лишь на самого себя, тогда Якоби всталъ совершенно на точку зрѣнія наивнаго реализма и утверждалъ, что такое „дѣяніе дѣянія", „первоначальное дѣяніе" абсолютно непредставимо [1]). Всякое дѣяніе указываетъ на „первоначальное бытіе", которое „нужно раскрыть", и которое даетъ познать себя только „чувству". Реализмъ, т. е. признаніе міра, внѣ насъ существующаго — дѣло вѣры; такимъ образомъ, Якоби вводитъ наивное міровоззрѣніе, пользуясь *сенсуалистической*

[1]) Онъ воображалъ, что обнаруживаетъ большое остроуміе, называя фихтевское «я» «вязаніемъ не чулка, но вязаніемъ вязанія».

увѣренностью,—ученіе, въ которомъ его укрѣпили дружескія отношенія съ Боннэ. И здѣсь повторяется тотъ же часто упоминаемый фактъ, что антираціонализмъ и сенсуализмъ дѣйствуютъ сообща.

Но это въ концѣ концовъ лишь уступка; собственно интересъ Якоби лежитъ въ той другой способности воспріятія—въ способности воспринимать сверхчувственное, которую онъ въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, прибѣгая, по примѣру Гердера, къ этимологической игрѣ, называетъ „разумомъ"; и это уже дѣло его личнаго убѣжденія, что онъ видитъ эту способность не въ какомъ либо положительномъ откровеніи, но, какъ прежніе антираціоналисты,—въ индивидуальномъ чувствѣ. Въ этомъ смыслѣ, и именно въ зависимости отъ своего двойнаго отношенія къ Канту и Спинозѣ, является онъ отрицательнымъ дополненіемъ къ Шлейермахеру. Занимаемое имъ своеобразное промежуточное положеніе характеризуется тѣмъ, что онъ не обосновываетъ вѣру въ сверхчувственное ни на теоретическомъ, ни на практическомъ доказательствѣ, но ищетъ ее лишь въ чувствѣ, и при этомъ съ такой же неясностью, какъ и Руссо, онъ скорѣе предполагаетъ, нежели опредѣленно утверждаетъ общезначимость и необходимость этого чувства. Правда, онъ, какъ и слѣдовало ожидать, восторженно отзывается о кантовскомъ ученіи о приматѣ практическаго разума и понятіи нравственной вѣры, но возстаетъ противъ критическаго развитія этихъ мыслей, отчасти изъ-за того, что онѣ имѣютъ въ виду „долженствованіе", вмѣсто требуемаго имъ „бытія" постулатовъ, отчасти изъ-за ихъ формы, стремящейся къ научному доказыванію, но въ особенности же—вслѣдствіе ригоризма кантовскаго моральнаго принципа. Неподвижный законъ долга внушаетъ ему нѣчто въ родѣ ненависти. Подобному тому, какъ для него *индивидуальность* есть самая сильная, живая и твердая изъ всѣхъ увѣренностей, такъ и въ нравственной области индивидуальная природа разсматривается имъ, какъ самое священное. Въ отношеніи къ нравственной автономіи онъ придерживается скорѣе αὐτός'а нежели νόμος'α. Въ восторженномъ провозглашеніи имъ права за субъективностью давать себѣ собственный законъ и устраивать по нему свою жизнь слышатся отзвуки ученія Шефстбери о великой нравственной индивидуальности. Въ своихъ философскихъ романахъ, въ особенности въ „Allwill'ѣ", рисуетъ Якоби образъ такой великой личности, которая обладаетъ нравственнымъ правомъ по сравненію съ филистерской ограниченностью ходячаго морализированія, образъ, черты котораго, очевидно, списаны съ Гёте. Самъ Якоби, конечно, былъ слишкомъ благородной и нравственно устойчивой натурой, чтобы этотъ этическій индивидуализмъ могъ проявиться въ немъ въ видѣ заносчиваго геніальнаго произвола, проповѣдуемаго романтиками; но направленіе его этическаго мышленія было такимъ же. Поэтому оно не способно къ научной формулировкѣ, а скорѣе носитъ на себѣ всѣ черты эстетизирующей морали. И у Якоби также существеннымъ моментомъ въ нравственномъ убѣжденіи являются самодостовѣрность свободы и вѣра въ Божество и безсмертіе; но эта достовѣр-

ность не знаніе, а добродѣтель. Она—живая дѣйствительность, какъ и всякое воспріятіе; попытка мыслить ее улавливаетъ, какъ и всякое мышленіе, лишь ея безжизненную тѣнь. Въ разсудкѣ заключаются фатализмъ, безбожіе и призрачное знаніе; а истина, свобода и вѣра въ Бога содержатся въ чувствѣ. Такъ Якоби признаетъ у себя голову язычника, а сердце христіанина и говоритъ: въ моемъ сердцѣ находится свѣтъ, но какъ скоро я хочу перенести его въ голову, онъ гаснетъ.

Ученіе Якоби показываетъ намъ, въ какую форму долженъ вылиться кантовскій дуализмъ между знаніемъ и вѣрой, когда его со всѣми крайними выводами переносятъ въ популярное сознаніе. У Якоби такъ основательно разрушены всѣ мосты между вѣрой и знаніемъ, что между ними нѣтъ никакого сообщенія, и даже скорѣе они поставлены въ полное принципіальное противорѣчіе другъ къ другу. Съ его точки зрѣнія наука не только неспособна, какъ училъ Кантъ, доказывать объекты вѣры, но скорѣе вынуждена отрицать ихъ. Въ этомъ отношеніи существуетъ нѣкоторое сходство между Якоби и французскимъ скептикомъ Петромъ Бэйлемъ; онъ, также какъ и Бэйль, является выдающимся представителемъ ученія *о двойной истинѣ.* У него дуализмъ между знаніемъ и вѣрой выражается настолько рѣзко, что его личное убѣжденіе начинается всегда тамъ, гдѣ нѣтъ мѣста доказательствамъ, и онъ убѣжденъ въ противномъ тому, что, по его мнѣнію, можетъ быть доказано. Поэтому ученіе Якоби о разумѣ представляется самымъ крайнимъ противообразомъ раціонализма. Для него „разумъ“ не мышленіе, а „восприниманіе“ сверхчувственнаго, а то, что прежде называли „истиной разума“, представляется ему рефлексіей разсудка. Отсюда слѣдуетъ, что не можетъ быть и рѣчи, о какой либо научной школѣ, которая примкнула бы къ Якоби. И такіе люди, какъ Виценманъ, Коппенъ, Залатъ и др., считающіеся его приверженцами, могли только ступать по его слѣдамъ. Но, съ другой стороны, дуализмъ Якоби имѣлъ слишкомъ много сходнаго съ кантовскимъ и являлся собственно лишь отклоненіемъ отъ него, а потому нѣтъ ничего удивительнаго, что многіе кантіанцы, именно въ противоположность къ философіи тожества, все больше и больше склонялись на сторону Якоби. Въ концѣ концовъ это родство дало поводъ Фризу сдѣлать попытку полнаго сліянія ученій обоихъ мыслителей съ психологической точки зрѣнія.

Якоби, строго говоря, скорѣе антираціоналистъ, нежели ирраціоналистъ. Хотя онъ и поставилъ истину чувства въ прямое противорѣчіе съ рефлектирующимъ мышленіемъ, которое самъ же онъ и называлъ въ болѣе раннихъ сочиненіяхъ разумнымъ или раціональнымъ, но вѣдь содержаніемъ то вѣры являются у него все тѣ же идеи Бога, свободы и безсмертія, которыя Кантъ, согласно обычному способу выраженія, опредѣлялъ, какъ предметы разумной вѣры. И если мы, оставляя въ сторонѣ произвольное словоупотребленіе у Якоби, обратимся къ обычной терминологіи, то суть его ученія будетъ та, что послѣднимъ содержаніемъ всякой дѣйствительности является божественный разумъ, кото-

раго не можетъ постичь разумъ человѣка, способный всего только къ мышленію. Антираціонализмъ Якоби касается пока лишь познанія Абсолюта, но не затрагиваетъ самого понятія о немъ; это — критическій антираціонализмъ. Дальнѣйшее же измѣненіе, которое хотѣло открыть неразумность въ самомъ Абсолютѣ, было возможно лишь съ точки зрѣнія философіи тожества, когда невыводимый остатокъ разсматривался и метафизически, какъ нѣчто предшествующее разуму. Этотъ поворотъ былъ осуществленъ Шеллингомъ въ той фазѣ его развитія, которую прозвали *ученіемъ о свободѣ*.

Поводомъ къ этому послужила проблема, которую выставила послѣдняя форма философіи тожества. Здѣсь понятію Абсолюта противополагались божественныя потенціи. Но онѣ, съ одной стороны, понимались въ платоновскомъ смыслѣ, какъ идеи въ Богѣ, а съ другой — принимались за самостоятельныя дѣйствительности въ природѣ и исторіи. Старая проблема о субстанціальности единичныхъ вещей по отношенію къ Божеству была здѣсь скорѣе затушевана, нежели рѣшена. Пантеизмъ и теизмъ мирно покоились другъ возлѣ друга. Самъ Шеллингъ былъ вначалѣ явнымъ пантеистомъ, а натурфилософы, въ особенности Океnъ, еще рѣшительнѣе подчеркивали эту точку зрѣнія. Но необходимость дальнѣйшаго развитія вывела уже и самого Шеллинга за предѣлы пантеизма, и въ „Bruno", какъ и въ „Methode des akademischen Studiums" уже ясно высказывается мысль о самостоятельности Абсолюта по отношенію къ міру и обратно. Но если, что само собою разумѣется, Абсолютъ со своими идеями разсматривался, какъ первоначальное, то возникалъ неразрѣшенный системой тожества вопросъ: Какимъ образомъ получаютъ самостоятельность идеи? или, выражаясь общедоступно: Какъ происходитъ міръ изъ Бога? Это заслуга одного изъ учениковъ Шеллинга, что онъ задалъ этотъ вопросъ шеллинговской философіи и тѣмъ обусловилъ ея дальнѣйшее развитіе. Эшенмайеръ (1770—1852) пытался въ своемъ сочиненіи: „Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie" (1803) показать, что хотя философія и можетъ понять развитіе идей въ природной и исторической дѣйствительности, тѣмъ не менѣе она не въ состояніи постигнуть ни ихъ собственнаго происхожденія изъ Божества, на самого Божества, и что она должна предоставить эти тайны религіи. Въ томъ пунктѣ, гдѣ приходится разсматривать идеи въ ихъ отношеніи къ Божеству, прекращается раціональное мышленіе, и философія переходитъ въ религію. Исходя изъ этого, Эшенмайеръ впослѣдствіи все болѣе чуждался философіи и увлекался супранатурализмомъ; и въ своихъ „Grundzügen einer christlichen Philosophie" (1808) онъ опровергалъ между прочимъ Гегеля. Главное значеніе Эшенмайера въ томъ, что онъ натолкнулъ Шеллинга на новый путь мышленія. Шеллингъ былъ глубоко задѣтъ этимъ вопросомъ и въ своемъ сочиненіи: „Philosophie und Religion" (1804) отвѣтилъ на него въ томъ смыслѣ, что этотъ вопросъ долженъ быть рѣшенъ съ такой точки зрѣнія, которая не разрывала бы религіозное

и философское мышленіе, но привела бы ихъ къ объединенію, потерянному въ ихъ прошломъ. Тотъ самый вопросъ, который позже Гегель хотѣлъ рѣшить чисто философскимъ путемъ, понимая Абсолютъ какъ идею, находящуюся въ необходимомъ развитіи, или какъ абсолютный духъ, Шеллингъ задумалъ разрѣшить посредствомъ сліянія религіи и философіи, т. е. посредствомъ *теософіи*. Но этимъ самымъ онъ сошелъ съ пути раціонализма и вступилъ на дорогу ирраціонализма.

Познаніе Абсолюта составляетъ, какъ позже высказался и Гегель, совмѣстную задачу религіи и философіи. Но такъ какъ въ Абсолютѣ исчерпана вся дѣйствительность, то онъ можетъ познавать только самого себя. И идеи суть не что иное, какъ это вѣчное самообъектированіе Божества. Ученіе объ идеяхъ является поэтому настоящей „трансцендентальной теогоніей“. Въ качествѣ самообнаруженія Бога, идеи существуютъ въ немъ и, участвуя въ абсолютномъ существѣ, содержатъ въ себѣ возможность самостоятельнаго существованія. Но осуществленіе этой самостоятельности, это *отпаденіе идей отъ Бога*, вслѣдствіе котораго возникъ міръ въ своей метафизической реальности, есть фактъ, который не можетъ быть понятъ изъ сущности Божества, а потому и не можетъ быть признанъ необходимымъ. Здѣсь система тожества дѣлаетъ скачекъ; происхожденіе конечнаго изъ Абсолюта—ирраціонально; это — *первичный фактъ*, который не можетъ быть выведенъ изъ Абсолюта. Поэтому его можно только признать и описывать. Онъ заключается въ стремленіи идеи самой стать Абсолютомъ и носитъ на себѣ всѣ черты грѣхопаденія. Актъ, посредствомъ котораго идеи получаютъ самостоятельность, возникновеніе міра, есть грѣхопаденіе; онъ возможенъ по существу идей, но не необходимъ, это—абсолютно свободное дѣйствіе. Въ немъ Шеллингъ видитъ фихтевскій фактъ дѣятельности „я“. Идея, становясь самостоятельной, или міръ въ его отпаденіи отъ Бога, образуетъ конечное, стремящееся быть безконечнымъ. Древнѣйшее воззрѣніе восточной мистики, что отдѣльное существованіе единичныхъ существъ есть грѣхъ, получаетъ философскую формулировку и становится опредѣляющимъ принципомъ шеллинговскаго мышленія; а вслѣдствіе этого и вся жизнь идеи, ставшей самостоятельной, представляется ему теперь, какъ искупленіе перваго грѣхопаденія. Конечное, получивъ самостоятельность, должно вернуться къ Божеству; въ этомъ все содержаніе историческаго процесса, основаніемъ для котораго является природа, какъ грѣховная самостоятельность конечнаго. Тайны паденія, очищенія и блаженной жизни содержатъ полное обнаруженіе Божества въ исторической дѣйствительности; и лишь послѣ того, какъ Абсолютъ вернулся къ самому себѣ черезъ отпавшее конечное, находитъ онъ свое законченное самообъектированіе. И здѣсь сохраняетъ свою силу діалектическій принципъ, что лишь путемъ самораздвоенія достигаетъ Абсолютъ завершенія своего развитія.

Такимъ образомъ, Шеллингъ въ силу собственнаго развитія пришелъ къ теософіи, очень близкой къ теософіи древней мистики. Правда,

онъ самостоятельно дошелъ до мысли о развитіи божественной сущности черезъ отпадающій отъ нея міръ, но вообще эта мысль не была новой. А потому чрезвычайно важно, что какъ разъ въ это время его вниманіе было обращено на того нѣмецкаго мистика, который пытался развить эту мысль путемъ глубокомысленнаго умствованія; этимъ мыслителемъ былъ Яковъ Беме. Побужденіе къ знакомству съ ученіемъ Беме исходило отъ друга Шеллинга Франца фонъ Баадера (1765—1841), который самъ очень долгое время находился подъ этимъ же вліяніемъ. Баадеръ самъ на себѣ доказалъ сверхъисповѣдный характеръ мистики, такъ какъ соединялъ мысли протестанта Беме со своими католическими убѣжденіями, что, конечно, не могло встрѣтить одобренія со стороны церковныхъ властей. Онъ тоже отличался афористической, изобилующей аналогіями манерой мыслить и писать, манерой, которая обыкновенно свойственна всѣмъ мистикамъ; произведенія его (16 т. Лейпцигъ 1851—1860) представляютъ въ большинствѣ случаевъ краткіе отрывочные листки. Только „Fermenta cognitionis" (6 тетрадей 1822—25) и „Vorlesungen über speculative Dogmatik" содержатъ нѣчто связное объ его ученіи, съ которымъ лучше всего ознакомиться изъ сочиненій его неутомимаго приверженца, Франца Гофмана, въ особенности изъ „Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes" (Amberg 1835). Ученіе Баадера представляетъ богатое аналогіями и словопроизводствами сліяніе бемевской мистики съ кантовскими и фихтевскими мыслями. Вопросъ идетъ о построеніи теогонистическаго процесса, причемъ указывается на параллелизмъ, существующій между этимъ процессомъ, съ одной стороны, и грѣхопаденіемъ и искупленіемъ человѣка—съ другой. Въ сущности, это ученіе является теософскимъ истолкованіемъ построенія исторіи съ религіозной точки зрѣнія. Развитіе индивидуума и міра опредѣляется въ начальномъ пунктѣ грѣхопаденіемъ, въ конечномъ—искупленіемъ, и должно быть понимаемо при ихъ помощи. Въ то же время это развитіе содержитъ въ себѣ самоосвобожденіе Божества изъ его темной первичной сущности, самоосвобожденіе, являющееся слѣдствіемъ полнаго и абсолютнаго самопознанія.

Эти же теософскіе и теогоническія мысли Якова Беме воспринялъ въ себя и Шеллингъ. Но ихъ фантастичность умѣрялась у него ясностью кантовскихъ мыслей и именно кантовской философіей религіи, которая вѣдь во многихъ отношеніяхъ стояла очень близко къ этимъ проблемамъ и, съ свой стороны, также пыталась дать умозрительное истолкованіе ученіямъ о грѣхопаденіи и искупленіи. Можно прямо утверждать, что великія произведенія Канта оказывали свое вліяніе въ томъ же порядкѣ, въ какомъ они появлялись въ свѣтъ. Элементарная философія Рейнгольда пользовалась главнымъ образомъ Критикой чистаго разума; ученіе Фихте стоитъ всего ближе къ Критикѣ практическаго разума; натурфилософія Шеллинга и принятое философіей эстетическое направленіе обусловлены Критикой способности сужденія, а „ученіе о свободѣ" примыкаетъ отчасти къ Религіи въ предѣлахъ одного разума, въ част-

ности же къ теоріи объ умопостигаемомъ характерѣ, игравшей тамъ такую важную роль. Ученіе о свободѣ было развито вполнѣ въ сочиненіи: „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809), которое Шеллингу пришлось защищать противъ неуклюжаго нападенія Якоби въ грубо и колко написанномъ возраженіи: „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung des Herrn F. H. Jacobi" (1812), и противъ упрековъ Эшенмайера— въ издаваемомъ имъ „Allgemeiner Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" (1813).

Теософская проблема состоитъ прежде всего въ томъ, что все конечное должно имѣть свою основу въ Абсолютѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ принадлежать ему. Въ этомъ смыслѣ, значитъ, и Абсолютъ долженъ имѣть свою основу въ самомъ себѣ; въ немъ надо отличать основу его существованія отъ полнаго дѣйствительнаго существованія, природу въ Богѣ отъ законченнаго Бога, Deus implicitus отъ Deus explicitus, его альфу отъ его омеги; а находящійся между обоими конечными пунктами міръ самостоятельныхъ единичныхъ вещей долженъ пониматься, какъ процессъ развитія отъ одного пункта до другого. Вселенная есть саморазвитіе Божества въ себѣ, изъ себя и къ себѣ; она заключаетъ въ себѣ одну большую линію, которая ведетъ отъ несовершеннаго къ совершенному, отъ природнаго къ духовному, отъ грѣховнаго къ святому. Началомъ этого развитія является, слѣдовательно „основа въ Богѣ, первооснова, безъосновность (Ungrund) или бездна (Abgrund),какъ ее еще называетъ Шеллингъ. Она абсолютная тьма, простое бытіе, неразумное существованіе, первоначальный случай, который не необходимъ, но именно просто существуетъ. Но въ этой основѣ должна быть уже дана возможность къ болѣе совершенному. Слѣдовательно, она можетъ существовать лишь въ видѣ влеченія, темнаго тяготѣнія, безсознательнаго стремленія, и такимъ образомъ первооснова является *темной*, *безсознательной волей*. „Въ послѣдней инстанціи нѣтъ никакого другого бытія, кромѣ хотѣнія". Но стремленіе этой воли опять таки не можетъ быть направлено ни на что другое кромѣ Абсолюта, оно относится исключительно къ тому, чтобы его темная основа открылась самой себѣ; оно есть стремленіе къ самообъектированію воли. Такимъ путемъ порождаетъ оно постоянно въ Богѣ изображеніе самого себя, свое самообнаруженіе; а послѣднее состоитъ въ вѣчныхъ идеяхъ, въ той сознательной природѣ въ Богѣ, которую Беме назвалъ Sophia. Такимъ образомъ къ безсознательной волѣ присоединяется разумъ. И вотъ безпорядочныя силы темной воли разъединяются, и изъ противоположности между разумомъ и тѣмъ темнымъ тяготѣніемъ возникаетъ міръ, въ которомъ господствуютъ оба начала: разумъ въ законосообразности, цѣлесообразности и красотѣ явленій, воля въ томъ вѣчно неисполнимомъ влеченіи, которое, какъ покрывало горя и страстнаго томленія, простирается надъ всѣмъ наличнымъ бытіемъ. Но судьба этого міра состоитъ именно въ томъ, что по непонятной свободѣ, принадлежащей къ сущности воли, которая сама по

себѣ вовсе не необходима, онъ сдѣлался самостоятельнымъ; частная воля эмансипировалось отъ воли всеобщей. Поэтому и вся судьба міра зависитъ отъ отношенія индивидуальной воли къ волѣ универсальной. Въ природѣ индивидуальная воля связана, и надъ ней безусловно господствуетъ воля универсальная, представляющаяся здѣсь въ видѣ апріорно познаваемыхъ, т. е. разумныхъ законовъ; это отношеніе имѣетъ силу и въ жизни животныхъ влеченій, которой управляетъ только психологическій механизмъ. Это—то самое отношеніе, какое Кантъ и Фихте обозначали въ своей философіи исторіи, какъ райское состояніе невинности и инстинкта разума. Индивидуальная воля возстала противъ универсальной впервые въ человѣкѣ; и это происхожденіе зла никогда не можетъ быть понято изъ законовъ природы. Грѣхопаденіе это ирраціональное, довременное дѣйствіе умопостигаемаго характера. Начавшись съ него, весь процессъ исторіи имѣетъ своей задачей лишь преодолѣніе воли индивидуальной волей универсальной. Но послѣ того, какъ индивидуальная воля стала однажды самостоятельной, и, какъ таковая, уже не можетъ быть уничтожена, такое преодолѣніе возможно лишь тѣмъ путемъ, что сама же она восприметъ въ себя волю универсальную и такимъ образомъ превратится въ нее. Она должна въ силу собственнаго познанія и намѣренно вернуться къ тому отношенію подчиненія, которое безсознательно господствуетъ въ природѣ. Въ этомъ задача нравственной и религіозной жизни. Такимъ образомъ, въ шеллинговскомъ ученіи о свободѣ взгляды Канта и Фихте на философію исторіи подводятся подъ теософскую точку зрѣнія. Процессъ исторіи разсматривается теперь Шеллингомъ по отношенію къ природѣ, какъ высшее откровеніе Божества. Достиженіе цѣли, полное подчиненіе воли индивидуальной волѣ универсальной, что, конечно, отодвигается въ безконечную даль конца исторіи, представляется ему, какъ возвращеніе вещей къ Богу, т. е. возвращеніе Божества къ самому себѣ, законченное самообнаруженіе первоосновы, какъ Deus explicitus.

Кто слѣдилъ за этимъ изложеніемъ, будучи уже знакомъ съ ученіемъ Шопенгауера,—а поскольку оно принадлежитъ нашему великому времени, оно обыкновенно извѣстно современникамъ,—тотъ видѣлъ, какъ постепенно одинъ за другимъ появлялись камни, изъ поразительной комбинаціи которыхъ составилась блестящая мозаика системы Артура Шопенгауера. Можетъ быть, ни одинъ изъ великихъ мыслителей не находился въ такомъ самозаблужденіи относительно своего историческаго положенія, и ни одинъ такъ не затемнилъ своимъ изложеніемъ настоящаго исходнаго пункта своихъ воззрѣній, какъ Шопенгауеръ. Кто читаетъ его, не обладая историческими познаніями, легко можетъ подумать, что единственнымъ предшественникомъ его былъ Кантъ, и что, исходя изъ него, Шопенгауеръ пошелъ дальше въ такомъ направленіи, какое было совершенно противоположно и не имѣло ничего общаго съ направленіемъ, обозначаемымъ именами Фихте и Шеллинга. Въ дѣйствительности же Шопенгауеръ только видоизмѣнилъ въ высшей степени ориги-

нальнымъ образомъ, въ зависимости отъ противорѣчій собственной личности, основную мысль этого общаго развитія. И его громадное преимущество передъ другими послѣдователями Канта состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что онъ былъ первоклассными писателемъ. Нѣтъ ни одного мыслителя въ философской литературѣ всѣхъ народовъ, который сумѣлъ бы формулировать философскую мысль съ такой законченной ясностью, съ такой конкретной красотой, какъ это мы видимъ у Шопенгауера. Такъ, у него былъ даръ представлять въ дѣйствительно блестящемъ и прозрачномъ изложеніи множество принциповъ имъ самимъ несозданныхъ, а лишь переведенныхъ со школьнаго языка, и облекать общее міровоззрѣніе нѣмецкаго идеализма въ такія мѣткія выраженія, которыя не могли не оказать вліянія, когда сочиненія Шопенгауера стали распространяться среди большой публики. Съ другой стороны, это вліяніе еще усиливалось его своеобразной индивидуальностью, которая, обладая сильно выраженными чертами, со стихійной силой прорывалась сквозь логическія изслѣдованія его ученія, и, казалось, обращалась непосредственно къ самому читателю.

Шопенгауеръ былъ сыномъ данцигскаго патриція и родился въ 1788 г. Послѣ продолжительныхъ путешествій онъ былъ вынужденъ, по настоянію отца, заняться торговымъ дѣломъ. Когда впослѣдствіи онъ сталъ самостоятельнымъ, и его мать, извѣстная писательница-романистка, поселилась въ Веймарѣ, онъ принялся за пополненіе своего научнаго образованія. Онъ поступилъ въ 1809 г. геттингенскій университетъ, затѣмъ слушалъ лекціи Фихте въ Берлинѣ. Возвратясь впослѣдствіе въ Іену и Веймаръ, онъ находился въ близкихъ дружескихъ отношеніяхъ съ Гёте. Года 1814—18 онъ провелъ въ Дрезденѣ, работая надъ своимъ главнымъ произведеніемъ; затѣмъ путешествовалъ по Италіи, и въ 1820 г. сталъ читать лекціи въ берлинскомъ университетѣ. Ничтожный успѣхъ въ академической дѣятельности,что повторилось и черезъ три года, когда онъ снова попытался выступить въ качествѣ лектора, побудилъ его отказаться отъ намѣренія занять каѳедру, и съ 1831 г. онъ удалился во Франкфуртъ на Майнѣ, гдѣ въ будирующемъ одиночествѣ, ведя жизнь чудака, прожилъ до самой смерти, наступившей въ 1860 г.

Уже самое заглавіе его главнаго произведенія: „Міръ какъ воля и представленіе“ (Лейпцигъ 1819) указываетъ на упомянутую выше счастливую способность писателя придавать философской мысли популярное выраженіе. Кантовское противоположеніе вещи въ себѣ явленію, феноменалистическое ученіе, что міръ нашего опыта и разсудочнаго познанія есть только міръ представленія, перенесеніе метафизической точки зрѣнія изъ теоретическаго въ практическій разумъ, усмотрѣніе, что истинная сущность вещей состоитъ въ волѣ—всѣ эти основныя ученія Канта, Фихте и Шеллинга нашли себѣ выраженіе въ этомъ заглавіи. Являющійся намъ міръ есть лишь наше представленіе. Поэтому для Шопенгауера въ немъ есть что-то призрачное: міръ есть покрывало, закрывающее отъ насъ истинную сущность; онъ вводитъ насъ въ обманъ, если мы при-

нимаемъ его за эту сущность. Въ частности развитію этихъ мыслей посвящена остроумная диссертація Шопенгауера: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Rudolstadt 1813), предметъ обсужденія которой—понятіе *причинности*. Главное достоинство этого произведенія въ томъ, что здѣсь точно проведено различіе между метафизическимъ отношеніемъ причины къ дѣйствію и логическимъ—основанія къ слѣдствію. Если Шопенгауеръ и выставилъ въ видѣ математическихъ отношеній и „мотиваціи“ еще два другіе „корня“ того же закона, то впослѣдствіи онъ ясно подчинилъ послѣдній „корень“ (мотивацію) принципу причины, а, съ другой стороны, очевидно, что первый (основаніе математическихъ отношеній) подводится имъ подъ принципъ основанія познанія. Причинность въ ея метафизическомъ значеніи разсматривается Шопенгауеромъ, какъ единственное, что есть истиннаго въ кантовской системѣ категорій; онъ опредѣляетъ ее, какъ это уже было у Фихте въ теоретическомъ Наукословіи, какъ основную функцію разсудка, которая одна только въ соединеніи съ чистыми интуиціями чувственности, пространствомъ и временемъ, порождаетъ представленіе объективнаго міра. Пользуясь физіологическими изслѣдованіями, Шопенгауеръ проводитъ ту мысль, что безъ содѣйствія причинности не можетъ имѣть мѣста ни одно чувственное воспріятіе, что только черезъ нея проектируется ощущеніе въ образъ внѣшняго предмета. Эта теорія, разработанная имъ главнымъ образомъ въ области оптики, и названная *интеллектуализированіемъ чувственнаго воспріятія*, получила позже, вслѣдствіе присоединенія къ ней Гельмгольца, значительное вліяніе на физіологію.

Причинность, какъ единственная основная форма функціи разсудка, является поэтому для Шопенгауера и единственной руководящей нитью познанія. Но потому-то послѣднее и ограничивается явленіями; оно можетъ только безпрерывно переходить отъ одного обусловленнаго къ другому обусловленному, и при этомъ движеніи оно не видитъ конца ни впереди, ни позади себя. Именно, познаніе не въ состояніи выставить понятіе первой причины, которая сама уже не была бы обусловлена никакой дальнѣйшей причиной. Причинность не фіакръ, которому можно приказать остановиться, гдѣ захочется; она скорѣе подобна метлѣ въ рукахъ у гётевскаго ученика волшебнаго искусства, которая, будучи разъ приведена въ дѣйствіе, не можетъ уже быть остановлена. Какъ для Якоби, такъ и для Шопенгауера, всякое познаніе есть лишь неимѣющая ни начала ни конца цѣпь причинно-необходимыхъ отношеній между явленіями. Но наряду съ этимъ человѣческій духъ чувствуетъ потребность усмотрѣть цѣлое опыта въ его внутренней связи, обозрѣть явленія въ ихъ общности и сознать единство, проявляющее въ ихъ смѣнѣ. Коль скоро Шопенгауеръ такъ опредѣляетъ *метафизическую потребность*, то тѣмъ самымъ безъ всякихъ доказательствъ отожествляетъ ее съ пантеистической предпосылкой, допускающей, что въ основѣ явленій лежитъ абсолютное единство міра. Пространство и время

составляютъ „principium individuationis", принципъ множественности и измѣнчивости. Но онъ имѣетъ значеніе всего только для явленій, для міра представленія. Вещь же въ себѣ есть абсолютное единство, остающееся скрытымъ позади явленій; она подобна вѣчно неизмѣнной идеѣ, противополагающейся множественности постоянно становящагося и преходящаго чувственнаго міра. Даже еслибъ Шопенгауэръ не заявлялъ объ этомъ самъ, то все-таки не было бы никакого сомнѣнія въ томъ, что это убѣжденіе навѣяно на него близкимъ знакомствомъ съ ученіемъ Платона, заняться которымъ ему усиленно совѣтовалъ его учитель въ Геттингенѣ, Энесидемъ-Шульце.

Объ абсолютномъ міровомъ единствѣ не можетъ быть причиннаго познанія; поэтому оно не можетъ быть познано посредствомъ научнаго метода. И если вся задача философіи въ томъ, чтобы дать удовлетвореніе метафизической потребности, то эта задача должна рѣшаться не путемъ специфической научной работы, а скорѣе посредствомъ геніальной интуиціи, при помощи которой философъ „истолковываетъ" связи опыта. Это воззрѣніе опредѣляетъ собою положеніе Шопенгауэра по отношенію ко всѣмъ направленіямъ нѣмецкой философіи. Оно прежде всего ставитъ его въ противорѣчіе со стремленіемъ разрабатывать философію особеннымъ методомъ, какъ апріорную науку о понятіяхъ. Шопенгауэръ прямо отрицаетъ, чтобы какой нибудь великій мыслитель пришелъ путемъ метода къ своимъ ученіямъ; онъ скорѣе думаетъ, что лишь послѣдователи впервые съ трудомъ и неискусно выкраиваютъ методъ изъ геніальнаго творенія самостоятельнаго мыслителя, подобно тому какъ эстетикъ вычитываетъ правила искусства изъ произведенія великаго художника. Отсюда само собою вышло, что Шопенгауэръ проводилъ совершенно такую же параллель между философскимъ и эстетическимъ творчествомъ, какъ и романтики; и его стремленіе къ художественно-созерцательной философіи носитъ на себѣ отпечатокъ того времени, характеризующагося тѣснымъ сліяніемъ поэзіи и философіи. Поэтому никто не былъ ему такъ непріятенъ, какъ Гегель, который хотѣлъ положить конецъ этой связи и снова преобразовать философію въ чистую науку, исходящую изъ понятій, хотя именно только—хотѣлъ. Съ другой стороны, Шопенгауэръ знаетъ, что находится въ самомъ тѣсномъ соприкосновеніи съ опытомъ. Его философія только и стремится къ тому, чтобы объяснить опытъ. Но какъ разъ это возможно лишь тѣмъ путемъ, чтобы въ непосредственной интуиціи раскрылись тайное сродство и сокровенная сущность всѣхъ явленій. Метафизическое познаніе не можетъ быть получено посредствомъ мышленія, ограниченнаго пространствомъ, временемъ и причинностью, но лишь путемъ непосредственнаго постиженія сущности вещей. Шопенгауэръ, желая удовлетворить метафизической потребности, не выходя за предѣлы кантовской теоріи познанія, приписываетъ человѣку интеллектуальную интуицію, хотя и избѣгаетъ этого термина; и ему не слѣдовало бы такъ потѣшаться надъ Фихте и Шеллингомъ, которымъ онъ подражаетъ въ этомъ случаѣ. Онъ даже сильно гордился тѣмъ, что обладаетъ этимъ ге-

ніальнымъ „взглядомъ на цѣлое опыта", взглядомъ, который не можетъ быть пріобрѣтенъ работой научнаго познанія, но является лишь даромъ привиллегированнаго духа. И дѣйствительно самъ онъ обладалъ геніальной непосредственностью интуитивнаго усвоенія вещей, а равно и счастливой способностью къ художественной передачѣ этого познанія.

Къ тому же даже и характеръ геніальной интуиціи у него точь въ точь такой же, какъ и у Фихте. Изъ субъективной самоинтуиціи узнаетъ онъ, какъ и Фихте, что истинная сущность личности, лежащая въ основѣ всякаго представленія и всякаго явленія, есть *воля*. Когда субъектъ созерцаетъ свою собственную сущность, онъ познаетъ, что все его сознаніе есть лишь его явленіе самому себѣ, тогда какъ его характеръ или воля служитъ его истинной и неизмѣнною сущностью. Изъ этой интуиціи Шопенгауеръ выводитъ, исключительно по принципу ἓν καὶ πᾶν, что метафизическое изслѣдованія должно считать волю per analogiam всеобщей вещью въ себѣ, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ безъ исключенія вещей. Всѣ силы и влеченія, представляющіяся въ явленіяхъ, суть лишь обнаруженія одной безконечной воли, на которую мы наталкиваемся въ самихъ себѣ при внутренней интуиціи. При этомъ, конечно, изъ понятія воли долженъ быть удаленъ признакъ сознательнаго намѣренія; только *безсознательную волю* можно отожествлять съ силой и влеченіемъ. Въ такомъ только смыслѣ понимаетъ волю ближайшимъ образомъ и Шопенгауеръ, хотя онъ и не распространялся относительно примѣненія имъ этого слова. Но какъ разъ на этомъ основывается у него, какъ это легко замѣтить, извѣстная двусмысленность, такъ какъ при случаѣ это же самое темное міровое влеченіе опять надѣляется имъ такими же признаками, какія свойственны одной лишь сознательной волѣ.

По поводу отношенія между волей, какъ вещью въ себѣ, и міромъ явленій господствуетъ въ ученіи Шопенгауера лично присущій ему характерный разладъ. По его гносеологическому обоснованію, а тѣмъ болѣе согласно ученію о причинности, воля въ шопенгауеровской метафизикѣ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названа причиной явленій. Поэтому у Шопенгауера чувственный міръ считается, совершенно по кантовски, только „объективаціей" воли, т. е. формой, въ какой вещь въ себѣ является въ представленіи. Однако, какъ у Канта, такъ опять и здѣсь, говорится, что „основа" явленія лежитъ въ вещи въ себѣ. Такимъ образомъ, при выработкѣ системы, по крайней мѣрѣ въ выраженіяхъ, а много разъ и по существу дѣла, шопенгауеровская „воля" опять становится той творческой міровой силой, которая порождаетъ міръ.

Міръ въ себѣ есть, слѣдовательно, міръ какъ воля. Рѣзче чѣмъ у кого бы то ни было, выступаетъ у Шопенгауера тотъ фактъ, что и въ нѣмецкой философіи воззрѣніе на міръ содержитъ въ себѣ главнымъ образомъ метафизическое перетолкованіе психологическихъ воззрѣній. До-кантовская философія разсматривала представленіе вездѣ какъ Prius, а волю, какъ нѣчто имъ опредѣляемое; этимъ объясняется и ея детерминизмъ, и пониманіе логическихъ законовъ, какъ законовъ природы, и ин-

теллигибельный фатализмъ Лейбница[1]). Послѣ-кантовская же философія видитъ въ волѣ—въ этомъ отношеніи очень типично ученіе Фихте о вторичномъ характерѣ сознанія—опредѣляющую сущность духа, а представленіе разсматриваетъ лишь какъ форму ея проявленія: отсюда ученіе о свободѣ, приматъ практическаго разума надъ теоретическимъ, ученіе о волѣ, какъ о вещи въ себѣ. Слѣдовательно, въ этомъ отношеніи Шопенгауеръ стоитъ вполнѣ на точкѣ зрѣнія Наукословія. Но онъ же и покидаетъ ее, такъ какъ совершенно иначе понимаетъ сущность воли. Правда, онъ сходится съ Фихте въ томъ, что воля, какъ вещь въ себѣ, направлена не на что другое какъ на самое себя; она ничего больше, какъ воля хотѣть, или—такъ какъ по этому ученію вся жизнь есть явленіе воли и въ своемъ глубочайшемъ основаніи опять-таки только воля — „воля къ жизни“. Но Фихте опредѣлялъ это дѣяніе ради дѣянія, это стремленіе ради стремленія, какъ нравственный, слѣдовательно, практическій разумъ. Шопенгауеръ же вычеркиваетъ это добавочное опредѣленіе, и въ этомъ все его отличіе отъ Фихте. Можно сказать, пожалуй, если разсматривать дѣло чисто внѣшнимъ образомъ, что при этомъ онъ поступилъ болѣе послѣдовательно, чѣмъ Фихте. Вѣдь простое формальное опредѣленіе „дѣянія ради дѣянія“ дѣйствительно еще не опредѣляетъ содержанія нравственнаго дѣйствія, а истолковывается Фихте въ этомъ смыслѣ исключительно лишь въ силу его личнаго убѣжденія и во вниманіе къ кантовскому категорическому императиву. Шопенгауеръ же вполнѣ послѣдователенъ въ своемъ отношеніи къ понятію безсознательной воли: вѣдь она не хочетъ ничего другого, какъ только хотѣть, а потому содержитъ въ самой себѣ такое собственное безконечное продолженіе, которое не имѣетъ никакого содержанія въ смыслѣ цѣли, почему она и является абсолютно неразумной волей. Такое направленіе еще въ бо́льшей степени, нежели принципіальное отрицаніе метода, способствовало превращенію шопенгауеровскаго ученія въ ирраціонализмъ. Сознаніе со всѣми своими разумными формами есть лишь явленіе. Сущность же, представляющаяся въ немъ, есть абсолютное неразуміе воли, которая всегда хочетъ только хотѣть. Вслѣдствіе такого измѣненія шопенгауеровское ученіе становится какъ бы каррикатурой на фихтевское. Оба разсматриваютъ волю, какъ первоначало всѣхъ вещей; но черты нравственнаго хотѣнія, являющагося принципомъ Наукословія, искажаются у Шопенгауера и даютъ изображеніе неразумія, присущаго слѣпому, безсодержательному влеченію.

Этимъ объясняется замѣчательное противорѣчіе, проходящее красною нитью черезъ всѣ ученія Шопенгауера и напоминающее въ своихъ слѣдствіяхъ какъ разъ шеллинговское ученіе о созданіи міра изъ безсознательной воли и разума. Какъ явленіе воли, чувственный міръ долженъ быть цѣлесообразенъ, т. е. разуменъ; какъ явленіе неразумной воли, онъ долженъ носить на себѣ печать этой неразумности. Такъ удивительнымъ образомъ соединяется у Шопенгауера телеологическое раз-

[1]) См. этого сочиненія т. I, стр. 391.

смотрѣніе природы съ пессимизмомъ, который въ то же время является слѣдствіемъ его личнаго взгляда на міръ. Чтобы еще болѣе усилить противорѣчіе, присоединяется сюда новое затрудненіе: какъ же мыслить, что этой неразумной первичной волѣ пришла блажь проявиться въ образѣ разумнаго сознанія, вопросъ, настолько же трудно разрѣшимый, какъ и обратная проблема при оптимизмѣ теоретическаго разума, проблема, почему благая мудрость вызвала къ жизни міръ полный бѣдствій и грѣха.

Натурфилософія, изложенная Шопенгауэромъ въ сочиненіи „Ueber den Willen in der Natur" (Frankfurt 1836), показываетъ „объективацію" воли въ ея трехъ главныхъ ступеняхъ: въ самой низшей формѣ воля является какъ механическая причина; уже высшую форму получаетъ она въ органическомъ раздраженіи; и, наконецъ, въ законченномъ видѣ она является въ животномъ существѣ, какъ сознательный мотивъ. Такимъ образомъ, природа представляетъ собой послѣдовательный рядъ ступеней обнаруженій воли, въ которомъ воля постепенно переходитъ отъ самой внѣшней ко внутренней формѣ причинности. Слѣдовательно, весь процессъ причинности въ природѣ имѣетъ тотъ смыслъ, что въ ней воля превращается изъ безсознательной въ сознательную форму явленій. Таковъ общій итогъ, въ которомъ, при всемъ различіи логической формулировки, очевидно, мы снова встрѣчаемся съ основной мыслью шеллинговской натурфилософіи. Это родство Шопенгауэра и Шеллинга коренится въ общей зависимости ихъ отъ Фихте, который всякую силу и всякое влеченіе понималъ, какъ дѣйствіе „воли": именно — для Шеллинга сокровенная сущность природы есть влеченіе сдѣлаться „я", для Шопенгауэра же это — безсознательная воля, достигающая въ концѣ концовъ сознанія и разума. Но всеобщность того „истолкованія", исключительно къ которому Шопенгауэръ прибѣгалъ для своего метафизическаго пониманія опыта, препятствовало ему при его исполненіи такъ насильственно обходиться съ фактическими данными естествознанія, какъ это дѣлалъ Шеллингъ и его послѣдователи; а потому шопенгауэровское ученіе на дѣлѣ болѣе согласовалось съ эмпирической наукой, чѣмъ это наблюдается у другихъ философовъ со времени Канта. Въ этомъ главная причина того, что впослѣдствіи ученіе Шопенгауэра получило относительно большое распространеніе между естествоиспытателями. Еще и въ томъ отношеніи приближаются воззрѣнія Шопенгауэра на природу къ шеллинговскимъ позднѣйшаго періода, что и онъ опредѣлялъ силы, законы и родовые типы, какъ неизмѣнныя идеи, въ которыхъ, въ вѣчной смѣнѣ, обнаруживается постоянная сущность воли. Въ этомъ ученіи и у Шопенгауэра тоже чувствуется вліяніе платоновскаго элемента, но только его трудно согласить съ другимъ утвержденіемъ, что все-единая воля индивидуализируется впервые посредствомъ пространства и времени. Идеи же, какъ нѣчто непространственное и внѣвременное, образуютъ промежуточную ступень между чувственнымъ міромъ и волей, подобно тому, какъ у Платона онѣ находятся между чувственнымъ міромъ и идеей блага.

То, что сейчасъ было сказано объ идеяхъ въ природѣ, приложимо, по шопенгауеровскому ученію, и къ индивидуальнымъ характерамъ. И они также заключаютъ въ себѣ индивидуацію воли, которая должна предшествовать пространственно-временной формѣ явленія. Въ этомъ отношеніи Шопенгауеръ былъ такъ счастливъ, что могъ констатировать полное согласіе между двумя наиболѣе чтимыми имъ мыслителями, Платономъ и Кантомъ; и онъ развилъ дальше ученіе объ *умопостигаемомъ характерѣ*, интересъ къ которому былъ вновь пробужденъ шеллинговскимъ ученіемъ о свободѣ. Такъ какъ мотивація уже признана за одну изъ формъ природной причинности, то и Шопенгауеръ допускаетъ полный детерминизмъ въ развитіи эмпирическаго характера и въ генезисѣ всѣхъ его поступковъ. Но за все явленіе въ совокупности и онъ тоже дѣлаетъ отвѣтственнымъ умопостигаемый характеръ, изъ непостижимой свободы бытія котораго вытекаетъ вся необходимость дѣйствія. Въ сущности, значитъ, и здѣсь свободные индивидуальные характеры являются вещами въ себѣ, которыя, совершенно также какъ у Канта, играютъ роль причины явленія.

Въ зависимости отъ того, что у Шопенгауера понятіе воли опредѣлялось исключительно съ формальной стороны и было лишено этическаго признака, ему пришлось искать для *этики* совершенно другого обоснованія чѣмъ-то, какое было у Канта и Фихте. У него воля не опредѣляется „долженствованіемъ", а потому онъ долженъ былъ совершенно отвергнуть императивную форму моральной философіи. Онъ возвращается къ прежнему воззрѣнію, что задача моральной философіи не устанавливать заповѣди, а давать метафизическое и психологическое объясненіе дѣйствительной нравственной жизни. Вслѣдствіе этого въ своемъ изслѣдованіи онъ возвращается *къ эвдемонизму* и разсматриваетъ стремленіе къ наслажденію, какъ основной мотивъ эмпирической жизни воли. Но эгоистическая форма мотиваціи зависитъ исключительно отъ заблужденія, будто бы единичныя существа существуютъ сами по себѣ. Въ дѣйствительности же они составляютъ всего лишь одну и ту же волю, которая проявляется, какъ дифференцированная въ пространствѣ и времени [1]); а съ этой точки зрѣнія, все, что мы ни сдѣлаемъ другому существу, зло и добро, оказывается сдѣланнымъ намъ же самимъ. На этомъ основывается возможность той этической мотиваціи, при которой индивидуумъ дѣлаетъ чужой интересъ своимъ. Но основной формой альтруизма Шопенгауеръ считаетъ не столько „доброжелательное расположеніе", какъ скорѣе *сострадание*. Такой взглядъ есть слѣдствіе *пессимизма*, непосредственно присоединяющагося у него къ понятію воли. Вѣдь воля, которая всегда хочетъ только хотѣть, по самой своей сущности является волей, навсегда остающейся неудовлетворенной. Какъ

[1]) Въ этомъ мѣстѣ обнаруживается различіе между ученіемъ о внѣвременномъ состояніи индивидуумовъ, какъ вещей въ себѣ, и метафизическимъ обоснованіемъ этики, различіе если вообще и замѣченное Шопенгауеромъ, то во всякомъ случаѣ лишь позже.

[illegible]

... причемъ слѣдуетъ отмѣтить, что, исходя изъ своихъ принциповъ, Шопенгауэръ — единственный изъ всѣхъ европейскихъ философовъ-моралистовъ — распространялъ непосредственно и на животныхъ нравственное обязательство состраданія и любви.

Однако даже и это этическое дѣйствіе остается все же лишь паллиативомъ. Страданіе неотдѣлимо отъ сущности воли; и полное уничтоженіе бѣдствій міра возможно лишь въ томъ случаѣ, если будетъ подрѣзанъ ихъ самый глубокій корень, сама воля. Въ концѣ концовъ нѣтъ никакой пользы въ томъ, что воля получаетъ альтруистическое направленіе вмѣсто эгоистическаго, такъ какъ вѣдь и оно постоянно ведетъ лишь къ бѣдствію. *Есть только одно спасеніе* отъ страданія, это — удаленіе въ Ничто. *Этого спасенія* нельзя достичь прекращеніемъ земной жизни, потому что индивидуальная воля—неразрушимая вещь въ себѣ, и немедленно *создала бы себѣ* новую форму явленія. Метемпсихозъ обращаетъ самоубійство въ глупость. Уничтоженіе должно относиться не къ объективаціи воли, а поразить ее самое. Лишь тогда, когда перестанетъ существовать воля, прекратится и страданіе, которое она необходимо приводитъ за собой. Выше этическаго дѣйствія стоитъ квіетизмъ

упраздненной воли, выше дѣятельной любви—аскетическое отчужденіе отъ міра, усмотрѣніе тщеты всякаго стремленія и полное умерщвленіе всѣхъ влеченій. Мистико-восточное ученіе о раствореніи единичнаго грѣховнаго существованія въ божествѣ превращается здѣсь въ идеалъ абсолютнаго уничтоженія. Второе ученіе Фихте видѣло въ нравственной жизни лишь подготовленіе къ высшему „блаженству“ созерцанія Бога; для Шопенгауера такимъ блаженствомъ служитъ—Ничто; прекращеніе всякой жизни воли есть въ то же время и абсолютное уничтоженіе. Вѣдь у Шопенгауера позади воли нѣтъ, какъ это было во второмъ ученіи Фихте, абсолютнаго бытія, которое могло бы стать объектомъ „созерцанія“ для лишеннаго воли интеллекта. Изложеніе этого заключительнаго ученія иллюстрируется у Шопенгауера аналогіями, заимствованными изъ индійской философіи, отрывки которой стали въ то время впервые извѣстны въ Европѣ. Кающіеся береговъ Ганга, которые, не будучи больше обманываемы покрываломъ Майи, погружаются въ Нирвану, являются для него философскимъ идеаломъ, хотя онъ и не слѣдовалъ ему въ личной жизни. Конечно, остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ могло бы осуществиться такое упраздненіе воли при ея метафизическихъ опредѣленіяхъ; поэтому Шопенгауеръ объявляетъ его возрожденіемъ, представляющимся такой же тайной, какъ и свобода. Въ этомъ отрицаніи воли къ жизни, въ полномъ уничтоженіи всѣхъ, даже нравственныхъ, влеченій видитъ Шопенгауеръ истинный религіозный актъ. Онъ же составляетъ для него и глубочайшее содержаніе христіанства, пессимистическая сторона котораго, ясно обозначившаяся въ потребности въ искупленіи, тщательно выдвигается имъ впередъ; отношеніе же къ оптимистическому догмату о божественномъ созданіи и управленіи міромъ у Шопенгауера прямо противоположное. Такимъ образомъ, философъ приходитъ къ парадоксальному положенію: онъ устанавливаетъ религіозное поведеніе безъ вѣры въ Божество. У Фихте, въ первомъ его ученіи, имѣлось подобное же сочетаніе въ томъ смыслѣ, что и онъ допускалъ не вѣру въ существованіе божественнаго существа, а лишь вѣру въ абсолютный нравственный идеалъ. Шопенгауеровская же воля неразумна, и поэтому его идеалъ—Ничто. Но ни идеалъ Фихте, ни эта неразумная воля не могутъ быть названы Богомъ, почему Шопенгауеръ и исповѣдуетъ „атеистическую религію“ буддизма.

Абсолютное упраздненіе воли уничтожило бы вмѣстѣ съ ней и ея общую форму явленія; оно было бы равносильно концу міра. Слѣдовательно, для Шопенгауера оно является тѣмъ, что Кантъ назвалъ бы предѣльнымъ понятіемъ или идеей. Но при этомъ Шопенгауеръ подчеркиваетъ признакъ его неисполнимости въ мірѣ явленій, почему и не разсматриваетъ этого упраздненія какъ цѣли, къ которой могъ бы стремиться міръ путемъ постепеннаго развитія. Воля не такъ глупа, чтобы работать для своего уничтоженія. Вслѣдствіе этого Шопенгауеръ относится вполнѣ отрицательно къ философско-историческимъ тенденціямъ Канта. Онъ не признаетъ никакого прогресса въ историческомъ процессѣ: для него исторія это лишь вѣчное безсмысленное повтореніе того бѣдствія

въ которое ввергается воля къ жизни. Его міровоззрѣніе вполнѣ антиисторическое; и его ирраціонализмъ обращается прежде всего противъ исторіи, въ которой онъ не допускаетъ ни малѣйшаго слѣда разума. Въ этомъ онъ во всякомъ случаѣ самый послѣдовательный изъ противниковъ Гегеля.

Однако и въ предѣлахъ міра явленій Шопенгауеръ все-таки допускаетъ частичное уничтоженіе воли, что обезпечиваетъ ей въ этомъ мірѣ истинное блаженство. Вообще интеллектъ есть явленіе воли и опредѣляется ею. По примату практическаго разума влеченіе къ мышленію лежитъ въ волѣ. Но существуетъ возможность, благодаря которой интеллектъ освобождается отъ воли. Гдѣ ему удастся незаинтересованнымъ образомъ созерцать и мыслить, тамъ молчитъ, хотя бы на мгновенія, несчастная, безумная воля, и тамъ получается при простомъ созерцаніи интеллектуальное удовольствіе, дѣйствующее поэтому, какъ искупленіе отъ бѣдствій, создаваемыхъ жизнью влеченій. Ясно, какое значеніе должно было пріобрѣсти для Шопенгауера въ связи съ этимъ кантовско-шиллеровское понятіе незаинтересованнаго созерцанія: оно имѣетъ для него почти такую же цѣнность, какъ для романтиковъ иронія, т. е. является наслажденіемъ фантазіи, освободившейся отъ всякой работы воли; въ мірѣ явленій оно представляется ему, какъ осуществленіе религіозной потребности въ уничтоженіи воли. Но Шопенгауеръ признаетъ за нимъ и болѣе общую, а не только эстетическую цѣль. Незаинтересованное созерцаніе доставляетъ эстетическое наслажденіе природой и искусство; незаинтересованное мышленіе даетъ науку. При эстетическомъ и научномъ отношеніи къ вещамъ интеллектъ освобождается отъ воли, и это выражается въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ онъ направляется не на частности единичныхъ явленій, но на общее, на идею, на законъ, дѣйствующій въ нихъ. Такимъ образомъ и Шопенгауеръ становится пророкомъ той образованности, для которой религіей служатъ искусство и наука, и которая въ нихъ находитъ искупленіе отъ страданія въ жизни. Интеллектуальное наслажденіе это—цѣнное самоосвобожденіе, отвоеванное разумнымъ сознаніемъ отъ темной неразумной міровой основы. Такимъ образомъ, въ концѣ шопенгауеровской философіи ясно и отчетливо выступаетъ діалектическій принципъ противорѣчія, изъ котораго она исторически вышла: неразумная воля произвела — еслибъ только знать какъ—разумное сознаніе, назначеніе котораго преодолѣть ее. Этотъ разладъ между волей и интеллектомъ господствуетъ надъ всей философіей Шопенгауера; онъ сообщаетъ единство его ученію также, какъ и его личности и жизни.

Шопенгауеровская система показываетъ, что Шеллингъ не былъ одинокимъ на томъ пути, который привелъ его сначала къ понятію безсознательной ирраціональной міровой основы. Но и самъ Шеллингъ пошелъ въ этомъ же направленіи еще дальше. Онъ все больше и больше убѣждался въ томъ, что хотѣніе есть самое высшее и должно быть обозначено, какъ непостижимый первичный фактъ. Про хотѣніе можно сказать только то, что оно существуетъ, но не то, что оно необходимо, и

въ этомъ смыслѣ оно—„первичный случай". Шеллингъ осмѣиваетъ всякую попытку вывести хотѣніе изъ какихъ либо принциповъ разума; напротивъ, оно уже на лицо среди разумнаго міра, и даже является глубочайшей основой, на которой этотъ міръ зиждется. Вся система конечныхъ вещей устроена разумно, можетъ быть выведена изъ разума, а потому и доступна апріорному познанію. Но что эта система вообще существуетъ, что она развилась изъ Абсолюта, это „отпаденіе" вселенной отъ Бога, отпаденіе разума отъ ирраціональной міровой основы, само это не можетъ быть раціонально выведено. Поэтому Шеллингъ обозначаетъ теперь весь раціонализмъ, а также и свою прежнюю систему тожества, въ особенности же ученіе Гегеля, какъ науку о конечномъ, или какъ отрицательную философію, а мнѣніе, что въ ней содержится вся философія, объявляетъ самымъ тяжкимъ изъ всѣхъ заблужденій. Напротивъ, она нуждается въ дополненіи *„положительной или позитивной философіей"*, предметомъ разсмотрѣнія которой будетъ эта неизъяснимая міровая основа и ея развитіе въ разумный міръ. Но сама эта положительная философія не можетъ содержать въ себѣ раціональную дедукцію, а должна опираться на опытъ, въ которомъ проявляется неразумная міровая основа. Положительная философія хочетъ быть *метафизическимъ эмпиризмомъ*. Усмотрѣніе того, что существуетъ какой то неразлагаемый разумомъ остатокъ въ явленіяхъ, требуетъ дополненія раціонализма посредствомъ опыта. Къ этому въ концѣ концовъ пришелъ Шеллингъ, этотъ представитель апріорной философіи въ ея различныхъ направленіяхъ. Но, согласно его логическимъ посылкамъ, этотъ опытъ не можетъ имѣть въ виду единичныхъ конечныхъ фактовъ, такъ какъ они принадлежатъ къ разумному мышленію; это можетъ быть только тотъ опытъ, изъ котораго разумъ узнаетъ о существованіи безконечной міровой основы: религіозное сознаніе. Слѣдовательно, принципіально Шеллингъ развиваетъ въ концѣ концовъ ту же мысль, какъ и Якоби. Но при этомъ онъ не беретъ сознанія въ индивидуальной формѣ, какъ это дѣлалъ Якоби, и что сдѣлало бы невозможной всякую философскую обработку предмета, но напротивъ проводитъ ту мысль, что сама абсолютная міровая основа развивается въ разумной вселенной, и что, такимъ образомъ, отдѣльные моменты ея сущности должны обнаруживаться въ различныхъ представленіяхъ о ней, какія порождены разумомъ міра явленій въ его сознательной формѣ. Слѣдовательно, метафизическій опытъ положительной философіи есть не что иное, какъ жизнь религіозныхъ представленій человѣчества въ ея историческомъ развитіи. Метафизическій эмпиризмъ это эмпиризмъ откровенія, но откровенія не въ личной или въ какой либо особой вѣроисповѣдной формѣ, а скорѣе въ совокупности тѣхъ представленій, въ какихъ вообще когда либо являлась міровая основа разумному сознанію. Значитъ, въ кругъ этого опыта войдетъ не только то божественное Откровеніе, въ какое явно вѣруютъ, какъ въ откровеніе, но и то, которое еще въ наивной формѣ является какъ естественное представленіе о сущ-

ности Божества, т. е. миѳологическая форма сознанія Бога. Поэтому положительная философія представляется *философіей миѳологіи и откровенія.* Здѣсь историкъ Шеллингъ снова возвращается къ интересамъ, которые занимали его еще какъ юношу, и о которыхъ онъ никогда не забывалъ. Еще будучи 18-ти лѣтъ, написалъ онъ „Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt". Въ концѣ философіи искусства онъ намекалъ, что, можетъ быть, натурфилософія была бы пригодна даже къ созданію новой миѳологіи, посредствомъ которой могъ бы быть возобновленъ старый священный союзъ искусства и религіи. Въ этомъ смыслѣ было задумано имъ сочиненіе, долго обѣщанное подъ заглавіемъ „Die Weltalter". Въ тридцатыхъ годахъ оно было частью разработано и начато печатаніемъ; но затѣмъ онъ взялъ рукопись обратно; наконецъ планъ этого произведенія былъ положенъ имъ въ основу лекцій, читанныхъ въ берлинскомъ университетѣ. Въ большую публику сначала проникали только неопредѣленные слухи, затѣмъ недостовѣрное добавленіе Фрауэнштедта (Schelling's Vorlesungen in Berlin, Berlin 1842) и каррикатура подъ заглавіемъ: „Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung", которую выпустилъ въ 1843 г., на основаніи записей слушателей, лично задѣтый этими чтеніями противникъ, раціоналистъ Паулусъ. Только въ собраніи сочиненій были опубликованы, въ видѣ четырехъ томовъ второго отдѣла, собственныя записи Шеллинга, набросанныя имъ для этихъ лекцій; и такимъ образомъ явилась возможность составить себѣ понятіе объ этомъ великомъ планѣ, проводимомъ имъ посредствомъ удивительныхъ построеній цѣлаго. Тотчасъ съ самаго начала противники Шеллинга не скупились на такія выраженія, какъ мистика, гностицизмъ и т. д., и ихъ тѣмъ охотнѣе повторяютъ и перепечатываютъ, что этимъ слагаютъ съ себя обязанность прочитать и понять эти четыре тома. Нѣтъ никакой необходимости искать въ этой послѣдней фазѣ развитія Шеллинга спасенія будущаго, но все же нельзя не признать въ ней величія цѣли, ученой разносторонности, а также и поразительнаго объединяющаго взгляда. Такъ какъ по прежнему принципу Шеллинга развитіе міра тожественно съ развитіемъ Божества, то мы имѣемъ здѣсь *философію религіи въ формѣ философской исторіи религіи.* При этомъ черезъ все произведеніе проходитъ діалектическая основная мысль, что при этомъ развитіи миѳологическаго процесса и откровенія постепенно выступаютъ въ своей обособленности отдѣльные моменты божественной сущности, и что только абсолютный синтезъ всѣхъ этихъ моментовъ содержитъ полное познаніе этой сущности. Такимъ образомъ, принципъ, примѣненный Шеллингомъ къ теософіи, является въ сущности какъ разъ принципомъ гегелевской философіи и вообще гегелевской системы; и хотя Шеллингъ постигъ все значеніе ирраціональнаго момента, тѣмъ не менѣе до конца оставался діалектикомъ. Въ частностяхъ проведеніе этого плана, конечно, обусловливается тогдашнимъ состояніемъ миѳологическихъ изслѣдованій и гипотезъ, и нельзя отрицать, что и здѣсь Шеллингъ умѣлъ повсюду

очень удачно внести идейную связь въ разрозненный матеріалъ. Конечно, при этомъ ему случалось столь же произвольно обходиться съ историческими фактами, какъ когда то съ физическими. Снова подъ его рукой весь матеріалъ подчинился тріадической схемѣ, и понятіе Бога, которое должно было получиться, нѣкоторымъ образомъ, какъ бы осадокъ всей исторіи религіи, представляется восходящимъ рядомъ трехъ ступеней развитія. Первую ступень естественно образуетъ то недомысленное, слѣпо необходимое бытіе воли, темное тяготѣніе къ жизни, которое уже въ „ученіи о свободѣ“ было обозначено, какъ вѣчная природа въ Богѣ, и могло бы быть также названо шопенгауеровской волей. Въ діалектической противоположности къ нему стоитъ сама себѣ открывающаяся воля, которая, по Шеллингу, развивается опять по тремъ ступенямъ: прежде всего она, въ качествѣ безсознательно творящей воли, есть дѣйствующая сила природы или causa materialis; затѣмъ, какъ разсудительная воля, является дѣятельной міровой жизнью или causa efficiens; и, наконецъ, какъ цѣлесообразно дѣйствующая воля, есть сама себя постигающая міровая цѣль или causa finalis. Слѣдовательно, эта самоэволюція завершается сознаніемъ; такимъ образомъ оказывается и здѣсь, что ирраціональная діалектика приводитъ къ противоположенію воли мышленію или безсознательной психической жизни—сознательной. Наконецъ, синтезъ этихъ обоихъ моментовъ содержитъ понятіе абсолютнаго Бога, какъ преодолѣніе темной воли черезъ волю открывшуюся. Это преодолѣніе составляетъ содержаніе христіанскаго понятія Бога, понимаемаго какъ Троица. Возможность преодолѣнія это — Отецъ, сила преодолѣнія — Сынъ, завершеніе преодолѣнія — Духъ. Такъ кончаетъ Шеллингъ умозрительнымъ истолкованіемъ позитивнаго догмата, причемъ основною мыслью является преодолѣніе неразумной міровой основы посредствомъ ея собственнаго разумнаго откровенія. Это ученіе представляетъ собой положительное дополненіе къ шопенгауеровскому отрицанію воли чрезъ разумное познаніе собственнаго неразумія. Полнаго господства этого высшаго понятія Бога ожидаетъ Шеллингъ лишь въ будущемъ. Вмѣстѣ съ Кантомъ и Фихте обозначаетъ онъ въ исторіи христіанства три эпохи: христіанство Петра или католичество, христіанство Павла—протестанство и, какъ ихъ примиреніе, Іоаннову религію любви—христіанство будущаго.

Какъ бы безплодно ни прошло въ исторіи философіи это послѣднее построеніе Шеллинга, все же основной мотивъ его показываетъ, съ какимъ глубокимъ пониманіемъ онъ до конца слѣдилъ за философскимъ движеніемъ мысли. Онъ хорошо понималъ, что время апріорнаго раціонализма прошло, и что необъясненный остатокъ дѣйствительности необходимо требуетъ для діалектики какого то дополненія, причемъ это дополненіе можетъ быть получено только посредствомъ какого либо *опыта*. Что Шеллингъ искалъ этотъ опытъ только въ религіозномъ сознаніи, это объясняется ходомъ его развитія; но его время отвергло это рѣше-

ніальнымъ „взглядомъ на цѣлое опыта“, взглядомъ, который не можетъ быть пріобрѣтенъ работой научнаго познанія, но является лишь даромъ привиллегированнаго духа. И дѣйствительно самъ онъ обладалъ геніальной непосредственностью интуитивнаго усвоенія вещей, а равно и счастливой способностью къ художественной передачѣ этого познанія.

Къ тому же даже и характеръ геніальной интуиціи у него точь въ точь такой же, какъ и у Фихте. Изъ субъективной самоинтуиціи узнаетъ онъ, какъ и Фихте, что истинная сущность личности, лежащая въ основѣ всякаго представленія и всякаго явленія, есть *воля*. Когда субъектъ созерцаетъ свою собственную сущность, онъ познаетъ, что все его сознаніе есть лишь его явленіе самому себѣ, тогда какъ его характеръ или воля служитъ его истинной и неизмѣнною сущностью. Изъ этой интуиціи Шопенгауеръ выводитъ, исключительно по принципу ἓν καὶ πᾶν, что метафизическое изслѣдованія должно считать волю per analogiam всеобщей вещью въ себѣ, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ безъ исключенія вещей. Всѣ силы и влеченія, представляющіяся въ явленіяхъ, суть лишь обнаруженія одной безконечной воли, на которую мы наталкиваемся въ самихъ себѣ при внутренней интуиціи. При этомъ, конечно, изъ понятія воли долженъ быть удаленъ признакъ сознательнаго намѣренія; только *безсознательную волю* можно отожествлять съ силой и влеченіемъ. Въ такомъ только смыслѣ понимаетъ волю ближайшимъ образомъ и Шопенгауеръ, хотя онъ и не распространялся относительно примѣненія имъ этого слова. Но какъ разъ на этомъ основывается у него, какъ это легко замѣтить, извѣстная двусмысленность, такъ какъ при случаѣ это же самое темное міровое влеченіе опять надѣляется имъ такими же признаками, какія свойственны одной лишь сознательной волѣ.

По поводу отношенія между волей, какъ вещью въ себѣ, и міромъ явленій господствуетъ въ ученіи Шопенгауера лично присущій ему характерный разладъ. По его гносеологическому обоснованію, а тѣмъ болѣе согласно ученію о причинности, воля въ шопенгауеровской метафизикѣ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названа причиной явленій. Поэтому у Шопенгауера чувственный міръ считается, совершенно по кантовски, только „объективаціей“ воли, т. е. формой, въ какой вещь въ себѣ является въ представленіи. Однако, какъ у Канта, такъ опять и здѣсь, говорится, что „основа“ явленія лежитъ въ вещи въ себѣ. Такимъ образомъ, при выработкѣ системы, по крайней мѣрѣ въ выраженіяхъ, а много разъ и по существу дѣла, шопенгауеровская „воля“ опять становится той творческой міровой силой, которая порождаетъ міръ.

Міръ въ себѣ есть, слѣдовательно, міръ какъ воля. Рѣзче чѣмъ у кого бы то ни было, выступаетъ у Шопенгауера тотъ фактъ, что и въ нѣмецкой философіи воззрѣніе на міръ содержитъ въ себѣ главнымъ образомъ метафизическое перетолкованіе психологическихъ воззрѣній. До-кантовская философія разсматривала представленіе вездѣ какъ Prius, а волю, какъ нѣчто имъ опредѣляемое; этимъ объясняется и ея детерминизмъ, и пониманіе логическихъ законовъ, какъ законовъ природы, и ин-

теллигибельный фатализмъ Лейбница[1]). Послѣ-кантовская же философія видитъ въ волѣ—въ этомъ отношеніи очень типично ученіе Фихте о вторичномъ характерѣ сознанія—опредѣляющую сущность духа, а представленіе разсматриваетъ лишь какъ форму ея проявленія: отсюда ученіе о свободѣ, приматъ практическаго разума надъ теоретическимъ, ученіе о волѣ, какъ о вещи въ себѣ. Слѣдовательно, въ этомъ отношеніи Шопенгауеръ стоитъ вполнѣ на точкѣ зрѣнія Наукословія. Но онъ же и покидаетъ ее, такъ какъ совершенно иначе понимаетъ сущность воли. Правда, онъ сходится съ Фихте въ томъ, что воля, какъ вещь въ себѣ, направлена не на что другое какъ на самое себя; она ничего больше, какъ воля хотѣть, или—такъ какъ по этому ученію вся жизнь есть явленіе воли и въ своемъ глубочайшемъ основаніи опять-таки только воля — „воля къ жизни“. Но Фихте опредѣлялъ это дѣяніе ради дѣянія, это стремленіе ради стремленія, какъ нравственный, слѣдовательно, практическій разумъ. Шопенгауеръ же вычеркиваетъ это добавочное опредѣленіе, и въ этомъ все его отличие отъ Фихте. Можно сказать, пожалуй, если разсматривать дѣло чисто внѣшнимъ образомъ, что при этомъ онъ поступилъ болѣе послѣдовательно, чѣмъ Фихте. Вѣдь простое формальное опредѣленіе „дѣянія ради дѣянія“ дѣйствительно еще не опредѣляетъ содержанія нравственнаго дѣйствія, а истолковывается Фихте въ этомъ смыслѣ исключительно лишь въ силу его личнаго убѣжденія и во вниманіе къ кантовскому категорическому императиву. Шопенгауеръ же вполнѣ послѣдователенъ въ своемъ отношеніи къ понятію безсознательной воли: вѣдь она не хочетъ ничего другого, какъ только хотѣть, а потому содержитъ въ самой себѣ такое собственное безконечное продолженіе, которое не имѣетъ никакого содержанія въ смыслѣ цѣли, почему она и является абсолютно неразумной волей. Такое направленіе еще въ бо́льшей степени, нежели принципіальное отрицаніе метода, способствовало превращенію шопенгауеровскаго ученія въ ирраціонализмъ. Сознаніе со всѣми своими разумными формами есть лишь явленіе. Сущность же, представляющаяся въ немъ, есть абсолютное неразуміе воли, которая всегда хочетъ только хотѣть. Вслѣдствіе такого измѣненія шопенгауеровское ученіе становится какъ бы каррикатурой на фихтевское. Оба разсматриваютъ волю, какъ первоначало всѣхъ вещей; но черты нравственнаго хотѣнія, являющагося принципомъ Наукословія, искажаются у Шопенгауера и даютъ изображеніе неразумія, присущаго слѣпому, безсодержательному влеченію.

Этимъ объясняется замѣчательное противорѣчіе, проходящее красною нитью черезъ всѣ ученія Шопенгауера и напоминающее въ своихъ слѣдствіяхъ какъ разъ шеллинговское ученіе о созданіи міра изъ безсознательной воли и разума. Какъ явленіе воли, чувственный міръ долженъ быть цѣлесообразенъ, т. е. разуменъ; какъ явленіе неразумной воли, онъ долженъ носить на себѣ печать этой неразумности. Такъ удивительнымъ образомъ соединяется у Шопенгауера телеологическое раз-

[1]) См. этого сочиненія т. I, стр. 391.

смотрѣніе природы съ пессимизмомъ, который въ то же время является слѣдствіемъ его личнаго взгляда на міръ. Чтобы еще болѣе усилить противорѣчіе, присоединяется сюда новое затрудненіе: какъ же мыслить, что этой неразумной первичной волѣ пришла блажь проявиться въ образѣ разумнаго сознанія, вопросъ, настолько же трудно разрѣшимый, какъ и обратная проблема при оптимизмѣ теоретическаго разума, проблема, почему благая мудрость вызвала къ жизни міръ полный бѣдствій и грѣха.

Натурфилософія, изложенная Шопенгауеромъ въ сочиненіи „**Ueber den Willen in der Natur**“ (**Frankfurt** 1836), показываетъ „объективацію“ воли въ ея трехъ главныхъ ступеняхъ: въ самой низшей формѣ воля является какъ механическая причина; уже высшую форму получаетъ она въ органическомъ раздраженіи; и, наконецъ, въ законченномъ видѣ она является въ животномъ существѣ, какъ сознательный мотивъ. Такимъ образомъ, природа представляетъ собой послѣдовательный рядъ ступеней обнаруженій воли, въ которомъ воля постепенно переходитъ отъ самой внѣшней ко внутренней формѣ причинности. Слѣдовательно, весь процессъ причинности въ природѣ имѣетъ тотъ смыслъ, что въ ней воля превращается изъ безсознательной въ сознательную форму явленій. Таковъ общій итогъ, въ которомъ, при всемъ различіи логической формулировки, очевидно, мы снова встрѣчаемся съ основной мыслью шеллинговской натурфилософіи. Это родство Шопенгауера и Шеллинга коренится въ общей зависимости ихъ отъ Фихте, который всякую силу и всякое влеченіе понималъ, какъ дѣйствіе „воли“: именно — для Шеллинга сокровенная сущность природы есть влеченіе сдѣлаться „я“, для Шопенгауера же это — безсознательная воля, достигающая въ концѣ концовъ сознанія и разума. Но всеобщность того „истолкованія“, исключительно къ которому Шопенгауеръ прибѣгалъ для своего метафизическаго пониманія опыта, препятствовало ему при его исполненіи такъ насильственно обходиться съ фактическими данными естествознанія, какъ это дѣлалъ Шеллингъ и его послѣдователи; а потому шопенгауеровское ученіе на дѣлѣ болѣе согласовалось съ эмпирической наукой, чѣмъ это наблюдается у другихъ философовъ со времени Канта. Въ этомъ главная причина того, что впослѣдствіи ученіе Шопенгауера получило относительно большое распространеніе между естествоиспытателями. Еще и въ томъ отношеніи приближаются воззрѣнія Шопенгауера на природу къ шеллинговскимъ позднѣйшаго періода, что и онъ опредѣлялъ силы, законы и родовые типы, какъ неизмѣнныя идеи, въ которыхъ, въ вѣчной смѣнѣ, обнаруживается постоянная сущность воли. Въ этомъ ученіи и у Шопенгауера тоже чувствуется вліяніе платоновскаго элемента, но только его трудно согласить съ другимъ утвержденіемъ, что все-единая воля индивидуализируется впервые посредствомъ пространства и времени. Идеи же, какъ нѣчто непространственное и внѣвременное, образуютъ промежуточную ступень между чувственнымъ міромъ и волей, подобно тому, какъ у Платона онѣ находятся между чувственнымъ міромъ и идеей блага.

То, что сейчасъ было сказано объ идеяхъ въ природѣ, приложимо, по шопенгауеровскому ученію, и къ индивидуальнымъ характерамъ. И они также заключаютъ въ себѣ индивидуацію воли, которая должна предшествовать пространственно-временной формѣ явленія. Въ этомъ отношеніи Шопенгауеръ былъ такъ счастливъ, что могъ констатировать полное согласіе между двумя наиболѣе чтимыми имъ мыслителями, Платономъ и Кантомъ; и онъ развилъ дальше ученіе объ *умопостигаемомъ характерѣ*, интересъ къ которому былъ вновь пробужденъ шеллинговскимъ ученіемъ о свободѣ. Такъ какъ мотивація уже признана за одну изъ формъ природной причинности, то и Шопенгауеръ допускаетъ полный детерминизмъ въ развитіи эмпирическаго характера и въ генезисѣ всѣхъ его поступковъ. Но за все явленіе въ совокупности и онъ тоже дѣлаетъ отвѣтственнымъ умопостигаемый характеръ, изъ непостижимой свободы бытія котораго вытекаетъ вся необходимость дѣйствія. Въ сущности, значитъ, и здѣсь свободные индивидуальные характеры являются вещами въ себѣ, которыя, совершенно также какъ у Канта, играютъ роль причины явленія.

Въ зависимости отъ того, что у Шопенгауера понятіе воли опредѣлялось исключительно съ формальной стороны и было лишено этическаго признака, ему пришлось искать для *этики* совершенно другого обоснованія чѣмъ-то, какое было у Канта и Фихте. У него воля не опредѣляется „долженствованіемъ", а потому онъ долженъ былъ совершенно отвергнуть императивную форму моральной философіи. Онъ возвращается къ прежнему воззрѣнію, что задача моральной философіи не устанавливать заповѣди, а давать метафизическое и психологическое объясненіе дѣйствительной нравственной жизни. Вслѣдствіе этого въ своемъ изслѣдованіи онъ возвращается *къ эвдемонизму* и разсматриваетъ стремленіе къ наслажденію, какъ основной мотивъ эмпирической жизни воли. Но эгоистическая форма мотиваціи зависитъ исключительно отъ заблужденія, будто бы единичныя существа существуютъ сами по себѣ. Въ дѣйствительности же они составляютъ всего лишь одну и ту же волю, которая проявляется, какъ дифференцированная въ пространствѣ и времени [1]); а съ этой точки зрѣнія, все, что мы ни сдѣлаемъ другому существу, зло и добро, оказывается сдѣланнымъ намъ же самимъ. На этомъ основывается возможность той этической мотиваціи, при которой индивидуумъ дѣлаетъ чужой интересъ своимъ. Но основной формой альтруизма Шопенгауеръ считаетъ не столько „доброжелательное расположеніе", какъ скорѣе *состраданіе*. Такой взглядъ есть слѣдствіе *пессимизма*, непосредственно присоединяющагося у него къ понятію воли. Вѣдь воля, которая всегда хочетъ только хотѣть, по самой своей сущности является волей, навсегда остающейся неудовлетворенной. Какъ

[1]) Въ этомъ мѣстѣ обнаруживается различіе между ученіемъ о внѣвременномъ состояніи индивидуумовъ, какъ вещей въ себѣ, и метафизическимъ обоснованіемъ этики, различіе если вообще и замѣченное Шопенгауеромъ, то во всякомъ случаѣ лишь позже.

смотрѣніе природы съ пессимизмомъ, который въ то же время является слѣдствіемъ его личнаго взгляда на міръ. Чтобы еще болѣе усилить противорѣчіе, присоединяется сюда новое затрудненіе: какъ же мыслить, что этой неразумной первичной волѣ пришла блажь проявиться въ образѣ разумнаго сознанія, вопросъ, настолько же трудно разрѣшимый, какъ и обратная проблема при оптимизмѣ теоретическаго разума, проблема, почему благая мудрость вызвала къ жизни міръ полный бѣдствій и грѣха.

Натурфилософія, изложенная Шопенгауеромъ въ сочиненіи „**Ueber den Willen in der Natur**" (Frankfurt 1836), показываетъ „объективацію" воли въ ея трехъ главныхъ ступеняхъ: въ самой низшей формѣ воля является какъ механическая причина; уже высшую форму получаетъ она въ органическомъ раздраженіи; и, наконецъ, въ законченномъ видѣ она является въ животномъ существѣ, какъ сознательный мотивъ. Такимъ образомъ, природа представляетъ собой послѣдовательный рядъ ступеней обнаруженій воли, въ которомъ воля постепенно переходитъ отъ самой внѣшней ко внутренней формѣ причинности. Слѣдовательно, весь процессъ причинности въ природѣ имѣетъ тотъ смыслъ, что въ ней воля превращается изъ безсознательной въ сознательную форму явленій. Таковъ общій итогъ, въ которомъ, при всемъ различіи логической формулировки, очевидно, мы снова встрѣчаемся съ основной мыслью шеллинговской натурфилософіи. Это родство Шопенгауера и Шеллинга коренится въ общей зависимости ихъ отъ Фихте, который всякую силу и всякое влеченіе понималъ, какъ дѣйствіе „воли": именно — для Шеллинга сокровенная сущность природы есть влеченіе сдѣлаться „я", для Шопенгауера же это — безсознательная воля, достигающая въ концѣ концовъ сознанія и разума. Но всеобщность того „истолкованія", исключительно къ которому Шопенгауеръ прибѣгалъ для своего метафизическаго пониманія опыта, препятствовало ему при его исполненіи такъ насильственно обходиться съ фактическими данными естествознанія, какъ это дѣлалъ Шеллингъ и его послѣдователи; а потому шопенгауеровское ученіе на дѣлѣ болѣе согласовалось съ эмпирической наукой, чѣмъ это наблюдается у другихъ философовъ со времени Канта. Въ этомъ главная причина того, что впослѣдствіи ученіе Шопенгауера получило относительно большое распространеніе между естествоиспытателями. Еще и въ томъ отношеніи приближаются воззрѣнія Шопенгауера на природу къ шеллинговскимъ позднѣйшаго періода, что и онъ опредѣлялъ силы, законы и родовые типы, какъ неизмѣнныя идеи, въ которыхъ, въ вѣчной смѣнѣ, обнаруживается постоянная сущность воли. Въ этомъ ученіи и у Шопенгауера тоже чувствуется вліяніе платоновскаго элемента, но только его трудно согласить съ другимъ утвержденіемъ, что все-единая воля индивидуализируется впервые посредствомъ пространства и времени. Идеи же, какъ нѣчто непространственное и внѣвременное, образуютъ промежуточную ступень между чувственнымъ міромъ и волей, подобно тому, какъ у Платона онѣ находятся между чувственнымъ міромъ и идеей блага.

То, что сейчасъ было сказано объ идеяхъ въ природѣ, приложимо, по шопенгауеровскому ученію, и къ индивидуальнымъ характерамъ. И они также заключаютъ въ себѣ индивидуацію воли, которая должна предшествовать пространственно-временной формѣ явленія. Въ этомъ отношеніи Шопенгауеръ былъ такъ счастливъ, что могъ констатировать полное согласіе между двумя наиболѣе чтимыми имъ мыслителями, Платономъ и Кантомъ; и онъ развилъ дальше ученіе объ *умопостигаемомъ характерѣ*, интересъ къ которому былъ вновь пробужденъ шеллинговскимъ ученіемъ о свободѣ. Такъ какъ мотивація уже признана за одну изъ формъ природной причинности, то и Шопенгауеръ допускаетъ полный детерминизмъ въ развитіи эмпирическаго характера и въ генезисѣ всѣхъ его поступковъ. Но за все явленіе въ совокупности и онъ тоже дѣлаетъ отвѣтственнымъ умопостигаемый характеръ, изъ непостижимой свободы бытія котораго вытекаетъ вся необходимость дѣйствія. Въ сущности, значитъ, и здѣсь свободные индивидуальные характеры являются вещами въ себѣ, которыя, совершенно также какъ у Канта, играютъ роль причины явленія.

Въ зависимости отъ того, что у Шопенгауера понятіе воли опредѣлялось исключительно съ формальной стороны и было лишено этическаго признака, ему пришлось искать для *этики* совершенно другого обоснованія чѣмъ-то, какое было у Канта и Фихте. У него воля не опредѣляется „долженствованіемъ", а потому онъ долженъ былъ совершенно отвергнуть императивную форму моральной философіи. Онъ возвращается къ прежнему воззрѣнію, что задача моральной философіи не устанавливать заповѣди, а давать метафизическое и психологическое объясненіе дѣйствительной нравственной жизни. Вслѣдствіе этого въ своемъ изслѣдованіи онъ возвращается *къ эвдемонизму* и разсматриваетъ стремленіе къ наслажденію, какъ основной мотивъ эмпирической жизни воли. Но эгоистическая форма мотиваціи зависитъ исключительно отъ заблужденія, будто бы единичныя существа существуютъ сами по себѣ. Въ дѣйствительности же они составляютъ всего лишь одну и ту же волю, которая проявляется, какъ дифференцированная въ пространствѣ и времени [1]); а съ этой точки зрѣнія, все, что мы ни сдѣлаемъ другому существу, зло и добро, оказывается сдѣланнымъ намъ же самимъ. На этомъ основывается возможность той этической мотиваціи, при которой индивидуумъ дѣлаетъ чужой интересъ своимъ. Но основной формой альтруизма Шопенгауеръ считаетъ не столько „доброжелательное расположеніе", какъ скорѣе *состраданіе*. Такой взглядъ есть слѣдствіе *пессимизма*, непосредственно присоединяющагося у него къ понятію воли. Вѣдь воля, которая всегда хочетъ только хотѣть, по самой своей сущности является волей, навсегда остающейся неудовлетворенной. Какъ

---

[1]) Въ этомъ мѣстѣ обнаруживается различіе между ученіемъ о внѣвременномъ состояніи индивидуумовъ, какъ вещей въ себѣ, и метафизическимъ обоснованіемъ этики, различіе если вообще и замѣченное Шопенгауеромъ, то во всякомъ случаѣ лишь позже.

разъ тѣмъ, что она достигаетъ своей цѣли, она снова порождаетъ себя; поэтому въ сознаваемомъ нами проявленіи ея съ ней необходимо и неизбѣжно связано чувство страданія.

Конечно противъ этой аргументаціи можно возразить, что если воля ничего больше не хочетъ, какъ только хотѣть, то вѣдь она безпрерывно черезъ самое себя достигаетъ своей цѣли и такимъ образомъ является постоянно удовлетворенной волей. Поэтому въ частности Шопенгауеръ обосновывалъ пессимизмъ всегда эвдемонистически, стараясь доказать на основаніи фактовъ неисполнимость стремленія къ наслажденію; вѣдь и у самого философа пессимизмъ объяснялся, поскольку онъ не былъ просто теоріей наблюдающаго зрителя, неудовлетвореніемъ индивидуальныхъ желаній. Въ своей философіи Шопенгауеръ неустанно клеймитъ легкомысліе ходячаго оптимизма, который, лицомъ къ лицу съ бѣдствіями дѣйствительности, ухитряется проповѣдовать непостижимую цѣлесообразность и мудрость міроваго устройства. Шопенгауеръ показываетъ, что ничтожному количеству чувства удовольствія, возможному въ этомъ мірѣ, въ лучшемъ случаѣ постоянно предшествуетъ бóльшее количество неудовольствія еще неудовлетвореннаго влеченія; поэтому онъ разсматриваетъ страданіе какъ положительное чувство, а удовольствіе лишь какъ уменьшеніе страданія. Такимъ образомъ, этотъ пессимизмъ, вплоть до его отдѣльныхъ ученій, представляетъ собою перевернутую теорію лейбницевской теодицеи: это—вывернутый на изнанку оптимизмъ; тотъ и другой являются противорѣчивыми отвѣтами на эвдемонистическій вопросъ, принципіальную ошибочность постановки котораго уже понялъ Кантъ. Но потому то состраданіе и является основнымъ этическимъ чувствомъ у Шопенгауера: для него нравственный поступокъ состоитъ въ облегченіи чужого несчастья, и только затѣмъ ужъ въ дѣятельной любви къ чужому благу, причемъ слѣдуетъ отмѣтить, что, исходя изъ своихъ принциповъ, Шопенгауеръ — единственный изъ всѣхъ европейскихъ философовъ-моралистовъ — распространилъ непосредственно и на животныхъ нравственное обязательство состраданія и любви.

Однако даже и это этическое дѣйствіе остается все же лишь палліативомъ. Страданіе неотдѣлимо отъ сущности воли; и полное уничтоженіе бѣдствій міра возможно лишь въ томъ случаѣ, если будетъ подрѣзанъ ихъ самый глубокій корень, сама воля. Въ концѣ концовъ нѣтъ никакой пользы въ томъ, что воля получаетъ альтруистическое направленіе вмѣсто эгоистическаго, такъ какъ вѣдь и оно постоянно ведетъ лишь къ бѣдствію. Есть только одно спасеніе отъ страданія, это — удаленіе въ Ничто. Этого спасенія нельзя достичь прекращеніемъ земной жизни, потому что индивидуальная воля—неразрушимая вещь въ себѣ, и немедленно создала бы себѣ новую форму явленія. Метемпсихозъ обращаетъ самоубійство въ глупость. Уничтоженіе должно относиться не къ объективаціи воли, а поразить ее самое. Лишь тогда, когда перестанетъ существовать воля, прекратится и страданіе, которое она необходимо приводитъ за собой. Выше этическаго дѣйствія стоитъ квіетизмъ

упраздненной воли, выше дѣятельной любви—аскетическое отчужденіе отъ міра, усмотрѣніе тщеты всякаго стремленія и полное умерщвленіе всѣхъ влеченій. Мистико-восточное ученіе о раствореніи единичнаго грѣховнаго существованія въ божествѣ превращается здѣсь въ идеалъ абсолютнаго уничтоженія. Второе ученіе Фихте видѣло въ нравственной жизни лишь подготовленіе къ высшему „блаженству" созерцанія Бога; для Шопенгауера такимъ блаженствомъ служитъ—Ничто; прекращеніе всякой жизни воли есть въ то же время и абсолютное уничтоженіе. Вѣдь у Шопенгауера позади воли нѣтъ, какъ это было во второмъ ученіи Фихте, абсолютнаго бытія, которое могло бы стать объектомъ „созерцанія" для лишеннаго воли интеллекта. Изложеніе этого заключительнаго ученія иллюстрируется у Шопенгауера аналогіями, заимствованными изъ индійской философіи, отрывки которой стали въ то время впервые извѣстны въ Европѣ. Кающіеся береговъ Ганга, которые, не будучи больше обманываемы покрываломъ Майи, погружаются въ Нирвану, являются для него философскимъ идеаломъ, хотя онъ и не слѣдовалъ ему въ личной жизни. Конечно, остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ могло бы осуществиться такое упраздненіе воли при ея метафизическихъ опредѣленіяхъ; поэтому Шопенгауеръ объявляетъ его возрожденіемъ, представляющимся такой же тайной, какъ и свобода. Въ этомъ отрицаніи воли къ жизни, въ полномъ уничтоженіи всѣхъ, даже нравственныхъ, влеченій видитъ Шопенгауеръ истинный религіозный актъ. Онъ же составляетъ для него и глубочайшее содержаніе христіанства, пессимистическая сторона котораго, ясно обозначившаяся въ потребности въ искупленіи, тщательно выдвигается имъ впередъ; отношеніе же къ оптимистическому догмату о божественномъ созданіи и управленіи міромъ у Шопенгауера прямо противоположное. Такимъ образомъ, философъ приходитъ къ парадоксальному положенію: онъ устанавливаетъ религіозное поведеніе безъ вѣры въ Божество. У Фихте, въ первомъ его ученіи, имѣлось подобное же сочетаніе въ томъ смыслѣ, что и онъ допускалъ не вѣру въ существованіе божественнаго существа, а лишь вѣру въ абсолютный нравственный идеалъ. Шопенгауеровская же воля неразумна, и поэтому его идеалъ—Ничто. Но ни идеалъ Фихте, ни эта неразумная воля не могутъ быть названы Богомъ, почему Шопенгауеръ и исповѣдуетъ „атеистическую религію" буддизма.

Абсолютное упраздненіе воли уничтожило бы вмѣстѣ съ ней и ея общую форму явленія; оно было бы равносильно концу міра. Слѣдовательно, для Шопенгауера оно является тѣмъ, что Кантъ назвалъ бы предѣльнымъ понятіемъ или идеей. Но при этомъ Шопенгауеръ подчеркиваетъ признакъ его неисполнимости въ мірѣ явленій, почему и не разсматриваетъ этого упраздненія какъ цѣли, къ которой могъ бы стремиться міръ путемъ постепеннаго развитія. Воля не такъ глупа, чтобы работать для своего уничтоженія. Вслѣдствіе этого Шопенгауеръ относится вполнѣ отрицательно къ философско-историческимъ тенденціямъ Канта. Онъ не признаетъ никакого прогресса въ историческомъ процессѣ: для него исторія это лишь вѣчное безсмысленное повтореніе того бѣдствія,

въ которое ввергается воля къ жизни. Его міровоззрѣніе вполнѣ антиисторическое; и его ирраціонализмъ обращается прежде всего противъ исторіи, въ которой онъ не допускаетъ ни малѣйшаго слѣда разума. Въ этомъ онъ во всякомъ случаѣ самый послѣдовательный изъ противниковъ Гегеля.

Однако и въ предѣлахъ міра явленій Шопенгауеръ все-таки допускаетъ частичное уничтоженіе воли, что обезпечиваетъ ей въ этомъ мірѣ истинное блаженство. Вообще интеллектъ есть явленіе воли и опредѣляется ею. По примату практическаго разума влеченіе къ мышленію лежитъ въ волѣ. Но существуетъ возможность, благодаря которой интеллектъ освобождается отъ воли. Гдѣ ему удастся незаинтересованнымъ образомъ созерцать и мыслить, тамъ молчитъ, хотя бы на мгновенія, несчастная, безумная воля, и тамъ получается при простомъ созерцаніи интеллектуальное удовольствіе, дѣйствующее поэтому, какъ искупленіе отъ бѣдствій, создаваемыхъ жизнью влеченій. Ясно, какое значеніе должно было пріобрѣсти для Шопенгауера въ связи съ этимъ кантовско-шиллеровское понятіе незаинтересованнаго созерцанія: оно имѣетъ для него почти такую же цѣнность, какъ для романтиковъ иронія, т. е. является наслажденіемъ фантазіи, освободившейся отъ всякой работы воли; въ мірѣ явленій оно представляется ему, какъ осуществленіе религіозной потребности въ уничтоженіи воли. Но Шопенгауеръ признаетъ за нимъ и болѣе общую, а не только эстетическую цѣль. Незаинтересованное созерцаніе доставляетъ эстетическое наслажденіе природой и искусство; незаинтересованное мышленіе даетъ науку. При эстетическомъ и научномъ отношеніи къ вещамъ интеллектъ освобождается отъ воли, и это выражается въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ онъ направляется не на частности единичныхъ явленій, но на общее, на идею, на законъ, дѣйствующій въ нихъ. Такимъ образомъ и Шопенгауеръ становится пророкомъ той образованности, для которой религіей служатъ искусство и наука, и которая въ нихъ находитъ искупленіе отъ страданія въ жизни. Интеллектуальное наслажденіе это—цѣнное самоосвобожденіе, отвоеванное разумнымъ сознаніемъ отъ темной неразумной міровой основы. Такимъ образомъ, въ концѣ шопенгауеровской философіи ясно и отчетливо выступаетъ діалектическій принципъ противорѣчія, изъ котораго она исторически вышла: неразумная воля произвела — еслибъ только знать какъ—разумное сознаніе, назначеніе котораго преодолѣть ее. Этотъ разладъ между волей и интеллектомъ господствуетъ надъ всей философіей Шопенгауера; онъ сообщаетъ единство его ученію также, какъ и его личности и жизни.

Шопенгауеровская система показываетъ, что Шеллингъ не былъ одинокимъ на томъ пути, который привелъ его сначала къ понятію безсознательной ирраціональной міровой основы. Но и самъ Шеллингъ пошелъ въ этомъ же направленіи еще дальше. Онъ все больше и больше убѣждался въ томъ, что хотѣніе есть самое высшее и должно быть обозначено, какъ непостижимый первичный фактъ. Про хотѣніе можно сказать только то, что оно существуетъ, но не то, что оно необходимо, и

въ этомъ смыслѣ оно—„первичный случай“. Шеллингъ осмѣиваетъ всякую попытку вывести хотѣніе изъ какихъ либо принциповъ разума; напротивъ, оно уже на лицо среди разумнаго міра, и даже является глубочайшей основой, на которой этотъ міръ зиждется. Вся система конечныхъ вещей устроена разумно, можетъ быть выведена изъ разума, а потому и доступна апріорному познанію. Но что эта система вообще существуетъ, что она развилась изъ Абсолюта, это „отпаденіе“ вселенной отъ Бога, отпаденіе разума отъ ирраціональной міровой основы, само это не можетъ быть раціонально выведено. Поэтому Шеллингъ обозначаетъ теперь весь раціонализмъ, а также и свою прежнюю систему тожества, въ особенности же ученіе Гегеля, какъ науку о конечномъ, или какъ отрицательную философію, а мнѣніе, что въ ней содержится вся философія, объявляетъ самымъ тяжкимъ изъ всѣхъ заблужденій. Напротивъ, она нуждается въ дополненіи „*положительной* или *позитивной философіей*“, предметомъ разсмотрѣнія которой будетъ эта неизъяснимая міровая основа и ея развитіе въ разумный міръ. Но сама эта положительная философія не можетъ содержать въ себѣ раціональную дедукцію, а должна опираться на опытъ, въ которомъ проявляется неразумная міровая основа. Положительная философія хочетъ быть *метафизическимъ эмпиризмомъ*. Усмотрѣніе того, что существуетъ какой то неразлагаемый разумомъ остатокъ въ явленіяхъ, требуетъ дополненія раціонализма посредствомъ опыта. Къ этому въ концѣ концовъ пришелъ Шеллингъ, этотъ представитель апріорной философіи въ ея различныхъ направленіяхъ. Но, согласно его логическимъ посылкамъ, этотъ опытъ не можетъ имѣть въ виду единичныхъ конечныхъ фактовъ, такъ какъ они принадлежатъ къ разумному мышленію; это можетъ быть только тотъ опытъ, изъ котораго разумъ узнаетъ о существованіи безконечной міровой основы: религіозное сознаніе. Слѣдовательно, принципіально Шеллингъ развиваетъ въ концѣ концовъ ту же мысль, какъ и Якоби. Но при этомъ онъ не беретъ сознанія въ индивидуальной формѣ, какъ это дѣлалъ Якоби, и что сдѣлало бы невозможной всякую философскую обработку предмета, но напротивъ проводитъ ту мысль, что сама абсолютная міровая основа развивается въ разумной вселенной, и что, такимъ образомъ, отдѣльные моменты ея сущности должны обнаруживаться въ различныхъ представленіяхъ о ней, какія порождены разумомъ міра явленій въ его сознательной формѣ. Слѣдовательно, метафизическій опытъ положительной философіи есть не что иное, какъ жизнь религіозныхъ представленій человѣчества въ ея историческомъ развитіи. Метафизическій эмпиризмъ это эмпиризмъ откровенія, но откровенія не въ личной или въ какой либо особой вѣроисповѣдной формѣ, а скорѣе въ совокупности тѣхъ представленій, въ какихъ вообще когда либо являлась міровая основа разумному сознанію. Значитъ, въ кругъ этого опыта войдетъ не только то божественное Откровеніе, въ какое явно вѣруютъ, какъ въ откровеніе, но и то, которое еще въ наивной формѣ является какъ естественное представленіе о сущ-

ности Божества, т. е. миѳологическая форма сознанія Бога. Поэтому положительная философія представляется *философіей миѳологіи и откровенія*. Здѣсь историкъ Шеллингъ снова возвращается къ интересамъ, которые занимали его еще какъ юношу, и о которыхъ онъ никогда не забывалъ. Еще будучи 18-ти лѣтъ, написалъ онъ „Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“. Въ концѣ философіи искусства онъ намекалъ, что, можетъ быть, натурфилософія была бы пригодна даже къ созданію новой миѳологіи, посредствомъ которой могъ бы быть возобновленъ старый священный союзъ искусства и религіи. Въ этомъ смыслѣ было задумано имъ сочиненіе, долго обѣщанное подъ заглавіемъ „Die Weltalter“. Въ тридцатыхъ годахъ оно было частью разработано и начато печатаніемъ; но затѣмъ онъ взялъ рукопись обратно; наконецъ планъ этого произведенія былъ положенъ имъ въ основу лекцій, читанныхъ въ берлинскомъ университетѣ. Въ большую публику сначала проникали только неопредѣленные слухи, затѣмъ недостовѣрное добавленіе Фрауэнштедта (Schelling's Vorlesungen in Berlin, Berlin 1842) и каррикатура подъ заглавіемъ: „Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung“, которую выпустилъ въ 1843 г., на основаніи записей слушателей, лично задѣтый этими чтеніями противникъ, раціоналистъ Паулусъ. Только въ собраніи сочиненій были опубликованы, въ видѣ четырехъ томовъ второго отдѣла, собственныя записи Шеллинга, набросанныя имъ для этихъ лекцій; и такимъ образомъ явилась возможность составить себѣ понятіе объ этомъ великомъ планѣ, проводимомъ имъ посредствомъ удивительныхъ построеній цѣлаго. Тотчасъ съ самаго начала противники Шеллинга не скупились на такія выраженія, какъ мистика, гностицизмъ и т. д., и ихъ тѣмъ охотнѣе повторяютъ и перепечатываютъ, что этимъ слагаютъ съ себя обязанность прочитать и понять эти четыре тома. Нѣтъ никакой необходимости искать въ этой послѣдней фазѣ развитія Шеллинга спасенія будущаго, но все же нельзя не признать въ ней величія цѣли, ученой разносторонности, а также и поразительнаго объединяющаго взгляда. Такъ какъ по прежнему принципу Шеллинга развитіе міра тожественно съ развитіемъ Божества, то мы имѣемъ здѣсь *философію религіи въ формѣ философской исторіи религіи*. При этомъ черезъ все произведеніе проходитъ діалектическая основная мысль, что при этомъ развитіи миѳологическаго процесса и откровенія постепенно выступаютъ въ своей обособленности отдѣльные моменты божественной сущности, и что только абсолютный синтезъ всѣхъ этихъ моментовъ содержитъ полное познаніе этой сущности. Такимъ образомъ, принципъ, примѣненный Шеллингомъ къ теософіи, является въ сущности какъ разъ принципомъ гегелевской философіи и вообще гегелевской системы; и хотя Шеллингъ постигъ все значеніе ирраціональнаго момента, тѣмъ не менѣе до конца оставался діалектикомъ. Въ частностяхъ проведеніе этого плана, конечно, обусловливается тогдашнимъ состояніемъ миѳологическихъ изслѣдованій и [illegible], и нельзя отрицать, что и здѣсь Шеллингъ умѣлъ повсюду

очень удачно внести идейную связь въ разрозненный матеріалъ. Конечно, при этомъ ему случалось столь же произвольно обходиться съ историческими фактами, какъ когда то съ физическими. Снова подъ его рукой весь матеріалъ подчинился тріадической схемѣ, и понятіе Бога, которое должно было получиться, нѣкоторымъ образомъ, какъ бы осадокъ всей исторіи религіи, представляется восходящимъ рядомъ трехъ ступеней развитія. Первую ступень естественно образуетъ то недомысленное, слѣпо необходимое бытіе воли, темное тяготѣніе къ жизни, которое уже въ „ученіи о свободѣ“ было обозначено, какъ вѣчная природа въ Богѣ, и могло бы быть также названо шопенгауеровской волей. Въ діалектической противоположности къ нему стоитъ сама себѣ открывающаяся воля, которая, по Шеллингу, развивается опять по тремъ ступенямъ: прежде всего она, въ качествѣ безсознательно творящей воли, есть дѣйствующая сила природы или causa materialis; затѣмъ, какъ разсудительная воля, является дѣятельной міровой жизнью или causa efficiens; и, наконецъ, какъ цѣлесообразно дѣйствующая воля, есть сама себя постигающая міровая цѣль или causa finalis. Слѣдовательно, эта самоэволюція завершается сознаніемъ; такимъ образомъ оказывается и здѣсь, что ирраціональная діалектика приводитъ къ противоположенію воли мышленію или безсознательной психической жизни—сознательной. Наконецъ, синтезъ этихъ обоихъ моментовъ содержитъ понятіе абсолютнаго Бога, какъ преодолѣніе темной воли черезъ волю открывшуюся. Это преодолѣніе составляетъ содержаніе христіанскаго понятія Бога, понимаемаго какъ Троица. Возможность преодолѣнія это — Отецъ, сила преодолѣнія — Сынъ, завершеніе преодолѣнія — Духъ. Такъ кончаетъ Шеллингъ умозрительнымъ истолкованіемъ позитивнаго догмата, причемъ основною мыслью является преодолѣніе неразумной міровой основы посредствомъ ея собственнаго разумнаго откровенія. Это ученіе представляетъ собой положительное дополненіе къ шопенгауеровскому отрицанію воли чрезъ разумное познаніе собственнаго неразумія. Полнаго господства этого высшаго понятія Бога ожидаетъ Шеллингъ лишь въ будущемъ. Вмѣстѣ съ Кантомъ и Фихте обозначаетъ онъ въ исторіи христіанства три эпохи: христіанство Петра или католичество, христіанство Павла—протестантство и, какъ ихъ примиреніе, Іоаннову религію любви—христіанство будущаго.

Какъ бы безплодно ни прошло въ исторіи философіи это послѣднее построеніе Шеллинга, все же основной мотивъ его показываетъ, съ какимъ глубокимъ пониманіемъ онъ до конца слѣдилъ за философскимъ движеніемъ мысли. Онъ хорошо понималъ, что время апріорнаго раціонализма прошло, и что необъясненный остатокъ дѣйствительности необходимо требуетъ для діалектики какого то дополненія, причемъ это дополненіе можетъ быть получено только посредствомъ какого либо *опыта*. Что Шеллингъ искалъ этотъ опытъ только въ религіозномъ сознаніи, это объясняется ходомъ его развитія; но его время отвергло это рѣше-

ніе вопроса и тѣмъ съ большею страстностью ухватилось за другую попытку искать метафизическій эмпиризмъ, необходимость котораго была признана Шеллингомъ, на противоположномъ концѣ, въ чувственномъ воспріятіи. И эта попытка вела также къ нѣкоторому ирраціонализму, къ ученію о неразумной міровой основѣ, конечно, уже совершенно другому и гораздо болѣе грубому. Великій носитель идеалистическаго развитія, понятно, не могъ совершить такой неловкости, чтобы искать безсознательную первооснову дѣйствительности въ матеріальномъ веществѣ, которое разъ навсегда было признано кантовскимъ ученіемъ за продуктъ представленія. Но кто забылъ объ этомъ, тому снова могла придти въ голову мысль указать тамъ, гдѣ раціонализмъ потерпѣлъ пораженіе, на матерію, какъ ирраціональную, лишь посредствомъ чувственнаго опыта доходящую до сознанія, міровую основу. Поэтому единственная оригинальная форма, въ которой когда либо выступалъ у нѣмцевъ матеріализмъ, принадлежитъ мыслителю, усмотрѣвшему несостоятельность раціонализма и освободившемуся отъ него. Таково было историческое положеніе Людвига Фейербаха, а потому здѣсь, въ связи съ этимъ изложеніемъ, долженъ быть прослѣженъ ходъ мышленія, какимъ онъ пришелъ къ своей „Philosophie der Zukunft", тогда какъ философско-религіозное разложеніе гегелевской школы и матеріалистическое движеніе, съ которымъ онъ тѣсно связанъ, будутъ изложены лишь позднѣе.

Фейербахъ былъ сыномъ извѣстнаго криминалиста Ансельма Фейербаха: онъ родился въ 1804 г. въ Ландсгутѣ, учился въ школахъ въ Мюнхенѣ и Ансбахѣ, слушалъ лекціи въ Гейдельбергѣ и Берлинѣ. Здѣсь подъ вліяніемъ Гегеля онъ промѣнялъ богословіе на философію. Въ Эрлангенѣ онъ усердно занимался естественными науками, а затѣмъ сталъ читать лекціи въ тамошнемъ университетѣ. Но такъ какъ изъ за сочиненія „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (Nürnberg 1830), анонимность котораго не была соблюдена, онъ былъ отставленъ отъ должности, то въ 1832 г. временно оставилъ академическую дѣятельность. Онъ еще разъ читалъ послѣ нѣсколькихъ мѣсяцевъ перерыва, а затѣмъ окончательно вышелъ въ отставку и поселился въ Брукбергѣ, на родинѣ своей женѣ. Въ первый разъ онъ вышелъ изъ этого уединенія въ 1848 г., когда студенческое общество въ Гейдельбергѣ просило его прочесть рядъ лекцій о религіи. Второй разъ онъ былъ вырванъ изъ этой идилліи при гораздо болѣе тяжелыхъ обстоятельствахъ: дѣла на принадлежащей его семьѣ фабрикѣ пришли въ разстройство, и съ 1859 г. до самой смерти въ 1879 г. ему пришлось вести бѣдственное существованіе съ своими близкими въ предмѣстьи Нюренберга.

Фейербахъ—ирраціоналистическій отпрыскъ гегеліанства, и потому его развитіе существеннымъ образомъ опредѣляется предѣльнымъ понятіемъ, представлявшимся въ этой системѣ, какъ предѣлъ выводимости: это то, что Кантъ назвалъ спецификаціей, а Гегель — случайностью природы. Но если учитель разсматривалъ невыводимую своеобразность

отдѣльныхъ явленій природы, какъ несоотвѣтствіе дѣйствительности съ понятіемъ, то ученикъ въ концѣ концовъ перевернулъ эту мысль и былъ болѣе въ согласіи съ общепринятымъ воззрѣніемъ, когда объявилъ, что это отношеніе доказываетъ только несоотвѣтствіе понятія съ дѣйствительностью. Къ этому обратному выводу пришелъ Фейербахъ постепенно во время философско-религіознаго спора, волновавшаго гегелевскую школу, начиная съ середины тридцатыхъ годовъ. Нѣтъ необходимости уже здѣсь входить въ подробности этого спора; достаточно указать, что положеніе, занимаемое въ немъ Фейербахомъ, опредѣлялось ближайшимъ образомъ его воззрѣніемъ на сущность родовыхъ понятій и въ частности на значеніе понятія человѣческаго рода. Какъ разъ въ этомъ спорѣ выяснилось для „лѣвой“ гегелевскихъ учениковъ, къ которымъ принадлежали Фейербахъ и Штраусъ, что гегелевскій „абсолютный духъ“ есть собственно не что иное, какъ его „объективный духъ“, т. е. человѣческій родовой разумъ. И пока эти мыслители держались за реальность этой идеи въ гегелевскомъ смыслѣ, они все же могли, даже будучи самыми крайними противниками супранатурализма, удерживать и развивать дальше философско-религіозную точку зрѣнія. Но уже фейербаховское сочиненіе „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, подчеркивавшее принципъ несоотвѣтствія индивидуума съ родомъ и мысль объ уничтоженіи перваго во второмъ, настолько было проникнуто спинозистическимъ натурализмомъ, что идеальный моментъ гегелевскаго ученія рѣшительно отступилъ назадъ передъ пантеизмомъ. Въ концѣ концовъ именно это-то спинозовское понятіе безконечной природы, принятое Гегелемъ въ діалектическое развитіе идеи, развернуло у Фейербаха свою мощную силу и разорвало оболочку идеализма. Дѣйствительно, когда въ 1839 г. Фейербахъ выпустилъ въ свѣтъ свою „Kritik der Hegel'schen Philosophie“, онъ прежде всего указалъ на то, что въ гегелевской діалектикѣ принята во вниманіе послѣдовательность, но не координація, время, но не пространство, что въ ней, хотя и находитъ себѣ мѣсто исторія, но не природа. Гегеліанство, какъ историческое міровоззрѣніе, стоитъ безпомощно передъ природой; оно не можетъ постигнуть ее и разсматриваетъ, какъ „случайное“. Но какъ разъ это случайное и есть на дѣлѣ существенное; вся, выводимая по Гегелю, закономѣрность природы имѣетъ смыслъ только въ примѣненіи къ специфической индивидуальности явленій, которая никогда не можетъ быть выведена діалектически. Сущность природы какъ разъ въ индивидуализаціи, отъ познанія которой прямо должно отказаться ученіе Гегеля. Изъ историческихъ работъ Фейербаха самая значительная это „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie“ (1837); очевидно, индивидуализмъ лейбницевскаго ученія пустилъ въ немъ самые глубокіе корни. Итакъ, если какая либо философія неспособна постичь индивидуальность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и природу, то она должна быть отвергнута. Такимъ образомъ, Фейербахъ изъ приверженца гегелевской философіи становится ея противникомъ. Въ то время какъ

раньше онъ излагалъ ее, тщательно подчеркивая ея отличіе отъ богословія, теперь онъ упрекаетъ ее въ томъ, что она со своимъ ученіемъ о реальности идеи и случайности въ природѣ имѣетъ вполнѣ богословскій характеръ. Связное развитіе этихъ мыслей находимъ мы въ его извѣстнѣйшемъ сочиненіи „Wesen des Christenthums" (1841). Наука не должна преслѣдовать схоластической задачи, поставленной себѣ и Гегелемъ, оправдывать религію: ея задача—объяснять религію; а объяснять ее она можетъ только изъ сущности человѣка и его психологически необходимаго развитія. Фейербахъ вскрываетъ тайну гегелевскаго ученія, открыто и опредѣленно становясь на точку зрѣнія *антропологизма*. У человѣка есть понятіе своего рода, и его отношеніе къ этому понятію является основой религіозной жизни. Но человѣкъ смотритъ на это понятіе не какъ на свою собственную сущность, а какъ на чужую: онъ вѣритъ въ реальность это чужой сущности и этимъ создаетъ себѣ Бога. Итакъ, съ этой антропологической точки зрѣнія религія есть необходимая иллюзія, и именно такая, въ которой человѣческое понятіе рода мыслится, какъ противостоящее индивидуальному человѣку реальное существо. Всѣ религіозные догматы основываются на томъ, что перевертываются первоначальныя положенія, въ которыхъ идеальные признаки человѣческаго понятія рода обозначаются какъ самое цѣнное, какъ божественное. Человѣкъ желаетъ и самъ соотвѣтствовать своему родовому понятію, и благодаря этому желанію родовое понятіе кажется ему высшею реальностью, Божествомъ. Человѣкъ возвышаетъ до безконечности свою собственную сущность и противополагаетъ ее себѣ, какъ Бога. Богъ есть то, чѣмъ бы хотѣлъ быть человѣкъ. Такимъ образомъ религія порождается потребностью. Итакъ Фейербахъ, который раньше, какъ и Штраусъ, признавалъ реальность идеи человѣчества, теперь въ своей „теоріи желанія" видитъ въ ней лишь иллюзію индивидуума. Можно сказать, что онъ сдѣлался номиналистомъ и именно потому, что разбирая критически гегелевскую философію, пришелъ къ убѣжденію, что изъ идеи не можетъ быть выведена индивидуальность.

Но этотъ же ходъ мысли необходимо велъ дальше. Общее, понятіе и идея это—духовное; индивидуальность, частное это—природное. Діалектическій методъ оказался не въ состояніи постигнуть природу и именно потому, что принималъ идею за высшую дѣйствительность. Напротивъ фейербаховскій натурализмъ утверждаетъ, что природа и индивидуумъ должны разсматриваться, какъ истинная дѣйствительность. Гегелевская философія перевертываетъ настоящее положеніе вещей, она смотритъ на духъ и всеобщность, являющіеся лишь изображеніемъ природной индивидуальности, какъ на дѣйствительное. Въ этомъ, по мнѣнію Фейербаха, и состоитъ опасность христіанства, такъ какъ и оно гипостазируетъ въ видѣ религіозной міровой силы мрачное внутреннее состояніе духа. Поэтому, когда въ 1843 г. Фейербахъ провозгласилъ „Основы философіи будущаго", то онъ совершенно послѣдовательно объявилъ, что только чувственный индивидуумъ есть дѣйствительность, все-

общее же—лишь иллюзія индивидуума. Духъ есть удвоеніе и раздвоеніе индивидуума въ самомъ себѣ. Онъ не сущность, но поблекшій отпечатокъ природы. Такимъ образомъ нѣмецкая философія, отрицая въ лицѣ Фейербаха свой принципъ, духъ, отрицаетъ самое себя. Духъ, понимаемый Гегелемъ, какъ необходимое самораздвоеніе, является у Фейербаха въ качествѣ раздвоенія естественнаго человѣка въ самомъ себѣ. Развиваясь въ этомъ направленіи, его ученіе является самоубійствомъ духа, низвергающагося въ бездну матеріи. Фейербахъ долженъ былъ кончить тѣмъ, чтобы объявить, какъ онъ это и сдѣлалъ въ предисловіи къ собранію своихъ сочиненій: „моя философія въ томъ, что у меня нѣтъ никакой философіи“.

Это ужъ паденіе въ бездонную пропасть. Фейербахъ заблудшійся сынъ нѣмецкаго идеализма, который долженъ кончить самымъ обыкновеннымъ матеріализмомъ. Какъ онъ въ силу этого пошелъ на встрѣчу дальнѣйшему движенію, какъ сдѣлался руководителемъ поверхностнаго воспроизведенія соотвѣтствующихъ ученій восемнадцатаго вѣка, какимъ образомъ его ученіе отъ единственной истинности чувственнаго индивидуума привело въ концѣ концовъ къ этическимъ и соціальнымъ послѣдствіямъ, благодаря чему онъ сталъ защитникомъ радикальныхъ и революціонныхъ партій,—все это можетъ быть изложено лишь въ иной связи рѣчи. Здѣсь же дѣло идетъ лишь о томъ, чтобы показать трагедію его развитія, состоящую въ томъ, что онъ изъ панлогиста сдѣлался матеріалистомъ. Въ дѣйствительности источникъ этой трагедіи лежитъ въ недостаточности діалектическаго построенія. Фейербахъ совершенно правъ въ томъ, что природа и индивидуумъ не могутъ быть выведены изъ идеи и всеобщаго. „Нелогическій остатокъ“, заключенный въ панлогизмѣ подъ именемъ случайности, разрушилъ извнутри все зданіе, и требовалась лишь энергичная натура, какой былъ Фейербахъ, чтобы разорвать тонкое плетеніе сѣтей діалектики. И тѣмъ не менѣе, съ другой стороны, какъ разъ этотъ матеріализмъ ясно носитъ на себѣ печать своего идеалистическаго происхожденія, чѣмъ именно и отличается отъ болѣе раннихъ ученій, съ которыми онъ отожествляется по своимъ послѣдствіямъ. Слѣды отринутой діалектики обнаруживаются здѣсь въ томъ, что Фейербахъ разсматриваетъ „духъ“, какъ отрицаніе матеріи, какъ раздвоенную въ самой себѣ природу, и именно по этой причинѣ возстаетъ противъ него въ теоріи и на практикѣ. Это было нѣчто въ родѣ Немезиды, при помощи которой мстилъ за себя діалектическому методу переходъ понятій изъ одного въ другое. Если Гегель видѣлъ въ духѣ первоначальное, а въ матеріи отрицаніе, необходимо порождаемое духомъ изъ своего самораздвоенія, то можно ли поставить въ вину ученику, если онъ наоборотъ матерію считалъ первоначальнымъ, а духъ разсматривалъ, какъ раздвоенную въ самой себѣ природу? Этотъ матеріализмъ являются близнецомъ діалектическаго идеализма. Фейербаховское ученіе представляется не чѣмъ инымъ какъ вывернутымъ на изнанку гегеліанствомъ. Схематическая расплывчатость, характеризующая переходъ другъ въ друга поня-

тій діалектической логики, давалъ возможность построить при помощи той же діалектики обратное тому, чему училъ въ ней учитель. Этотъ фактъ обнаруживается еще много позже въ одной изъ замѣчательнѣйшихъ и удивительнѣйшихъ книгъ, когда либо написанныхъ, именно въ произведеніи: „System der Rechtsphilosophie" (Erlangen 1857) Людвига Кнаппа, появленіе котораго самымъ радостнымъ образомъ привѣтствовалъ Фейербахъ; книга, изображающая матеріализмъ посредствомъ самой тонкой діалектики, часто въ высокомъ поэтическомъ стилѣ, съ тѣмъ даромъ къ комбинаціямъ, здѣсь и тамъ граничащимъ съ причудливостью, безъ котораго немыслимъ діалектическій методъ. Это, можетъ быть, наиболѣе спиритуалистическая форма, въ какой когда либо мыслился матеріализмъ; и въ то время, какъ языкъ прибѣгаетъ къ самымъ высокимъ абстракціямъ, здѣсь же провозглашается сущностью всѣхъ вещей и отношеній самое грубое вещество.

Но ирраціонализмъ, въ который Фейербахъ превратилъ гегелевское ученіе, обнаруживается еще въ другомъ слѣдствіи. Само собою разумѣется, что этотъ матеріализмъ, поскольку онъ еще занимается разсмотрѣніемъ познавательной дѣятельности, является самымъ простымъ и грубымъ *сенсуализмомъ*. Если чувственный индивидуумъ есть единственная истина, то и все познаніе состоитъ лишь въ чувственномъ ощущеніи. Но этотъ естественный выводъ долженъ быть ясно выдвинутъ впередъ потому, что онъ представляется интереснымъ противоположеніемъ по отношенію къ остальнымъ ирраціоналистическимъ теоріямъ. Тотъ, кто постигъ недостаточность раціонализма, всегда долженъ искать познанія этого невыводимаго остатка въ опытѣ. У Якоби для этой цѣли, наряду съ чувственнымъ воспріятіемъ, имѣется „разумъ", какъ способность воспріятія сверхчувственнаго; у Шопенгауера — самоинтуиція субъекта, въ которой онъ познаетъ себя, какъ волю; у Шеллинга — откровеніе, при помощи котораго божественная первооснова раскрываетъ самое себя въ человѣческомъ сознаніи, у Фейербаха—чувственное ощущеніе. Всѣ эти системы ирраціонализма представляютъ собой столько же формъ *эмпиризма*. Этимъ объясняется, почему, когда погасъ блескъ гегелевской системы, философія эпигоновъ прежде всего должна была задаться цѣлью стать разработкой эмпиризма. Потерпѣвъ пораженіе въ своихъ апріорныхъ построеніяхъ передъ нелогическимъ остаткомъ, философія духа упала обратно въ объятія опыта.

§ 70. Критическая метафизика.

Гербартъ.

Въ переходѣ раціоналистическихъ системъ въ ирраціоналистическія, прослѣженномъ въ предъидущемъ параграфѣ въ лицѣ его отдѣльныхъ представителей, еще характернѣе чѣмъ въ самой системѣ Гегеля выступаютъ на видъ необычайная текучесть и неопредѣленность понятій, которыми занималась разсматриваемая нами до сихъ поръ послѣ-кан-

товская нѣмецкая философія. На самомъ дѣлѣ такое превращеніе понятій одно въ другое вполнѣ соотвѣтствуетъ психологическому процессу, непроизвольно проходимому человѣческимъ мышленіемъ; именно поэтому метафизическое гипостазированіе психологическихъ отношеній между понятіями и составляетъ—безъ вѣдома ея автора—самую настоящую суть гегелевской системы. Въ сущности говоря, логика Гегеля представляется превосходной психологіей, правильнымъ описаніемъ болѣе или менѣе неопредѣленнаго движенія, вслѣдствіе котораго представленія человѣка переплетаются и перемѣшиваются другъ съ другомъ. Эта чуткость, благодаря которой „одинъ шагъ возбуждаетъ тысячу нитей“ въ сплетеніи нашихъ мыслей, эти полныя фантазіи переливы и мерцанія, въ силу которыхъ аналогичныя направленія мысли вторгаются другъ въ друга—все это по существу носило эстетическій характеръ, но именно поэтому то и не соотвѣтствовало строгимъ притязаніямъ науки, для которой навсегда останется руководящимъ выставленное Вольфомъ требованіе „ясныхъ понятій и основательныхъ доказательствъ“. Философія послѣ Канта была дѣйствительно, какъ онъ и требовалъ, „наукой состоящей изъ понятій“; но ея понятія стали настолько шаткими и ненадежными, что могли постоянно превращаться одно въ другое и вмѣсто того, чтобы разъясняться, приводили, напротивъ, къ такой общей неопредѣленности, которую каждый могъ истолковывать, согласно своимъ личнымъ наклонностямъ.

Поэтому для того, чтобы нѣмецкая философія вернулась къ строго научной работѣ, необходимо было явиться такому критику, который ясно сознавалъ бы основное требованіе точнаго образованія понятій и былъ бы способенъ его выполнить. Въ противоположность къ геніальнымъ порывамъ философіи тожества, онъ долженъ былъ обладать нѣкоторой долей педантичности, свойственной до-кантовской школьной философіи, и быть убѣжденнымъ въ томъ, что съ появленіемъ новаго принципа кантовскаго ученія строгій логическій методизмъ Вольфа вовсе не былъ обреченъ на погибель, но, напротивъ, долженъ быть съ этимъ принципомъ примиренъ и имъ проникнутъ. Этому критику не слѣдовало быть рабскимъ приверженцемъ старины, но и не являться восторженнымъ почитателемъ новизны. Такое критическое серединное положеніе, въ высшей степени желательное и полезное для развитія нѣмецкаго мышленія, занималъ Іоганнъ Фридрихъ Гербартъ.

Онъ тоже принадлежалъ къ числу тѣхъ одушевленныхъ благородными стремленіями послѣдователей Фихте, которые толпились вокругъ него въ іенскій періодъ его дѣятельности. Гербартъ родился въ 1776 году въ Ольденбургѣ. Въ 1794 г. онъ поступилъ въ университетъ и примкнулъ къ господствовавшему тамъ умственному теченію, обладая уже солидной философской подготовкой, пріобрѣтенной имъ въ гимназіи и личными знакомствами. Онъ не только основательно зналъ Канта, но и глубоко проникъ въ самую суть лейбнице-вольфовскаго ученія. Къ этому присоединялось еще выдающееся критическое дарованіе, что да-

вало возможность юному слушателю уже тогда занять самостоятельное положеніе по отношенію къ идеалистической философіи. Онъ представилъ прославляемому учителю свои критическія замѣчанія на первыя сочиненія Шеллинга, въ которыхъ тотъ стоялъ еще вполнѣ на точкѣ зрѣнія Фихте. Въ этой критикѣ онъ высказалъ между прочимъ ту мысль, что прежде чѣмъ развивать дальше идеалистическое ученіе, необходимо подвергнуть тщательной провѣркѣ кантовское. Эта мысль сложилась у него затѣмъ въ положительное убѣжденіе въ теченіе тѣхъ трехъ лѣтъ, которыя онъ провелъ, по окончаніи университетскаго курса, въ Швейцаріи въ качествѣ домашняго учителя. Это время оказалось для него особенно важнымъ вслѣдствіе близкаго личнаго знакомства съ Песталоцци. Въ 1802 г. Гербартъ сталъ читать лекціи въ геттингенскомъ университетѣ, а 1809 г., благодаря посредничеству Гумбольдта, былъ приглашенъ на каѳедру въ Кенигсбергъ, которую оставилъ лишь въ 1833 г., когда вернулся обратно въ Геттингенъ, получивъ тамъ мѣсто профессора. Здѣсь онъ и умеръ въ 1841 г., уже будучи главою образующейся вокругъ него школы.

По строгости научнаго мышленія Гербартъ, очевидно, больше чѣмъ кто либо изъ слѣдующаго за Кантомъ поколѣнія, имѣлъ право быть его преемникомъ на каѳедрѣ въ Кенигсбергѣ. По своему взгляду на задачу философіи, наиболѣе доступно изложенному въ „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ (Königsberg 1813), онъ прямо примыкаетъ къ Канту, такъ какъ требуетъ, чтобы философія разсматривалась, какъ *наука о понятіяхъ*. Смѣшеніе философскихъ и эмпирическихъ дисциплинъ, грозившее усилиться вслѣдствіе универсалистической тенденціи философіи тожества, встрѣчаетъ въ немъ не менѣе жестокаго противника, какъ и тотъ геніальный, презирающій рефлексію ума, способъ разработки философіи, который склонялся къ этому же направленію. Съ одинаковой энергіей отграничивая себя и отъ эмпиріи, и отъ эстетизирующаго созерцанія, хочетъ гербартовская философія стать ясной и отчетливой наукой о понятіяхъ. Но при этомъ Гербартъ очень далекъ отъ вольфовскаго педантизма: свободнымъ взоромъ окидываетъ онъ обширный горизонтъ кантовскихъ мыслей и внутри этого міра идей стремится утвердиться въ самомъ критическомъ центрѣ. Этимъ онъ становится въ сознательное противорѣчіе съ общимъ движеніемъ мысли философіи тожества; тѣмъ не менѣе его отдѣльныя ученія по формѣ и по содержанію все-таки отправляются отъ него; ибо они постоянно впадаютъ нѣкоторымъ образомъ въ противоположную крайность, и, можетъ быть, безъ этого дѣйствія контраста они никогда не достигли бы такой рѣзкости и законченности. Это отношеніе очень опредѣленно выступаетъ въ его изложеніи, которое, за немногими исключеніями, исходитъ всегда изъ полемическаго разбора другихъ воззрѣній, чаще всего кантовскихъ и фихтевскихъ, постоянно даетъ имъ новое и цѣнное освѣщеніе; но вообще оно очень неблагопріятно для непосредственнаго вліянія, а потому всего удобнѣе ознакомиться, съ основными чертами ученія Гербарта въ

изложеніи одного изъ его учениковъ, напр. въ превосходномъ сочиненіи Гартенштейна „Problemen und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik (Leipzig 1836).

Если Гербартъ и согласенъ съ Кантомъ въ опредѣленіи философіи, какъ науки о понятіяхъ, то все же онъ немедленно расходится со старѣйшимъ учителемъ въ томъ, что не хочетъ разсматривать ее въ тоже время и какъ науку, состоящую *изъ* понятій. Отправной точкой философской дѣятельности служитъ у него не апріорное, но *данное* понятіе. Эти данныя понятія существуютъ частью въ опытѣ, частью въ эмпирическихъ наукахъ: они пріобрѣтаются еще при непроизвольномъ осуществленіи познанія и никогда не ждутъ того, чтобы философія впервые установила ихъ. Но когда они уже на лицо и составляютъ всю систему опыта, тотчасъ оказывается, что „этимъ дѣло не можетъ ограничиться". Разнообразно сложившееся такимъ путемъ содержаніе нашего міровоззрѣнія нуждается въ общемъ исправленіи, его противоположности требуютъ того, чтобы они были опосредствованы, а противорѣчія — того, чтобы быть снятыми. Но еще важнѣе то обстоятельство, что чѣмъ пристальнѣе вглядываешься, тѣмъ сложнѣе оказывается мнимое простое, и какъ разъ самое привычное становится проблемой. Обычное сознаніе, конечно, скользитъ поверхностно надъ міромъ, не замѣчая пропастей, разверзающихся въ нашемъ мышленіи: оно считаетъ само собой понятнымъ то, чѣмъ ежедневно пользуется. Дѣло философа открыть проблему въ этомъ кажущемся очевиднымъ. Такъ, Кантъ сказалъ разъ, иронически намекая на всевѣдѣніе Просвѣщенія, что онъ ничуть не скрываетъ безсилія своего ума, вслѣдствіе чего онъ обыкновенно всего менѣе постигаетъ то, что всѣмъ людямъ кажется легко понятнымъ. Въ такомъ же смыслѣ и для Гербарта вступленіе въ философію состоитъ лишь въ уясненіи себѣ того, какія большія затрудненія и неразрѣшенныя противорѣчія содержатся какъ разъ въ тѣхъ понятіяхъ, которыми мы постоянно пользуемся, какъ самыми простыми, и, повидимому, какъ самыми ясными, и которыя въ качествѣ твердаго остова лежатъ въ основаніи смѣняющагося матеріала нашего познанія. Мы безпрестанно употребляемъ такія понятія, какъ вещь, измѣненіе, матерія, самосознаніе, какъ будто бы они самыя прозрачныя и надежныя въ свѣтѣ; а между тѣмъ стоитъ только немного поразмыслить, и станетъ ясно, что они полны противорѣчій и не только не научаютъ насъ понимать опытъ, а напротивъ сами содержатъ въ себѣ непостижимую путаницу. Итакъ, философіи нечего потрясать опытъ, но она должна *сдѣлать его понятнымъ*, направивъ всю свою работу на то, чтобы съ безпощадной энергіей продумать самый опытъ до конца и выдѣлить изъ него все, что вслѣдствіе привычки къ неясностямъ срослось съ противорѣчіями. Но для рѣшенія этой задачи у философіи нѣтъ ничего кромѣ самого даннаго опыта и мышленія съ его имманентными законами. Слѣдовательно, философія есть мышленіе даннаго посредствомъ понятій, мышленіе имѣющее цѣлью представить это данное вполнѣ яснымъ и свободнымъ отъ противорѣчій; въ этомъ смыслѣ она—*обработка понятій*.

Уже изъ этого опредѣленія видно, что Гербартъ — представитель *формальной логики* въ кантовскомъ смыслѣ. И онъ считаетъ тѣмъ болѣе необходимымъ обратить особенное вниманіе на формальные законы мышленія, что съ развитіемъ философіи тожества эти законы, а вмѣстѣ съ ними и ихъ высшій принципъ, законъ противорѣчія, все болѣе и болѣе утрачивали свое первенствующее значеніе. Вѣдь въ обширной логикѣ Гегеля они составили лишь одну главу „субъективной логики", а горделивое мышленіе интеллектуальной интуиціи и абсолютной точки зрѣнія взирало на работу рефлексіи ума, связаннаго закономъ противорѣчія, какъ на нѣчто имъ преодолѣнное. Какъ разъ реальность противорѣчія считалась абсолютнымъ идеализмомъ за высшій принципъ умозрительнаго развитія. Гербартовское ученіе также отправляется отъ противорѣчій эмпирическаго мышленія, но не съ цѣлью метафизически гипостазировать ихъ, а напротивъ для того, чтобы устранить ихъ при помощи строго формальнаго мышленія. Въ этомъ смыслѣ Гербартъ стоитъ въ такомъ же отношеніи къ философіи тожества, какъ въ древности элейцы къ Гераклиту. Онъ исходитъ изъ того убѣжденія, что реальное можетъ мыслиться лишь какъ вполнѣ свободное отъ противорѣчій бытіе. Онъ понимаетъ высшій принципъ формальной логики, законъ противорѣчія, въ томъ раціоналистическомъ смыслѣ, что противорѣчущее самому себѣ не можетъ быть истинно реальнымъ. Поэтому, если наши представленія о дѣйствительности содержатъ въ себѣ противорѣчія,—а на дѣлѣ это такъ — то отсюда слѣдуетъ, что они въ томъ видѣ, какъ существуютъ и какъ мыслятся въ непроизвольномъ опытѣ, не могутъ дать правильнаго познанія реальности. Если такимъ образомъ опытъ со всѣми относящимися къ нему и возникшими изъ него науками представляетъ противорѣчивую міровую картину, то задача философіи въ томъ, чтобы переработать ее въ свободное отъ противорѣчій пониманіе истинной реальности.

Такимъ образомъ и гербартовское ученіе приходитъ къ старому противоположенію противорѣчиваго міра явленій истинному міру вещей въ себѣ, постигаемому метафизикой. Въ метафизическомъ отношеніи точка зрѣнія Гербарта могла бы быть охарактеризована, какъ точка зрѣнія Канта въ его диссертаціи на полученіе ординарнатуры. Но это элейско-платоновское противоположеніе обработано Гербартомъ во всѣхъ отношеніяхъ оригинальнымъ образомъ и, по сравненію съ прежними воззрѣніями, вполнѣ самостоятельно. Прежде всего онъ отрицаетъ существованіе какого либо источника для метафизическаго познанія внѣ самого опыта. Послѣ кантовской истребительной критики невозможна уже болѣе раціоналистическая метафизика, пытающаяся вывести содержаніе познанія міра изъ пустыхъ логическихъ формъ. Но невозможна также и кантовская „метафизика явленій" какъ въ своихъ положительныхъ, такъ и отрицательныхъ стремленіяхъ. И тѣ чистыя формы познанія, какими Кантъ считалъ пространство, время и категоріи, могутъ быть выведены, по мнѣнію Гербарта, какъ продукты механизма представливанія; а поэтому онъ

не можетъ допустить, чтобы изъ нихъ могло быть получено апріорное познаніе. Съ другой стороны, какой бы субъективный характеръ ни носили чувственныя ощущенія, процессы слiянія которыхъ обусловливаютъ возникновеніе этихъ формъ, они все же всегда имѣютъ отношеніе къ дѣйствительности, и всѣ попытки идеализма выдать ихъ исключительно за продукты дѣятельности представливанія потерпѣли пораженіе. „Сколько видимостей, столько и указаній на бытіе“. Поэтому если видимость, представляющаяся въ опытѣ, познается нами, какъ насквозь проникнутая противорѣчіями, то остается лишь до тѣхъ поръ перерабатывать ее посредствомъ понятій, пока эти противорѣчія не будутъ разрѣшены. Если такимъ путемъ *опытъ сдѣланъ постижимымъ*, то это единственная возможность дойти до представленія о вещахъ въ себѣ, и тогда уже ничто не препятствуетъ осуществленію такой метафизики, такъ какъ вѣдь явленія должны же всегда быть обоснованы въ сущности.

Для такой обработки понятій опыта Гербартъ выставилъ пріемъ, называемый имъ *методомъ отношеній*; при всемъ своемъ родствѣ съ фихтевскимъ діалектическимъ методомъ онъ все же сильно отъ него уклоняется какъ по цѣли, такъ и по результату. Гербартъ тоже исходитъ, какъ это дѣлалъ и Фихте въ одномъ изъ своихъ изложеній метода Наукословія, изъ синтетическаго характера, присущаго всѣмъ сужденіямъ познанія; но при этомъ, разсматривая ихъ схематически, онъ становится на точку зрѣнія формальной логики, которая въ каждомъ сужденіи видитъ отожествленіе подлежащаго со сказуемымъ. Изъ этого воззрѣнія развились у Плукэ и у другихъ послѣдователей Лейбница зачатки, такъ называемаго, „логическаго счисленія“ [1]), обусловившаго еще гораздо болѣе одностороннюю разработку логики въ девятнадцатомъ вѣкѣ. Итакъ, сущность сужденія состоитъ въ отожествленіи одного понятія съ другимъ: a есть b. Но это отожествленіе противорѣчитъ логическимъ законамъ противорѣчія и тожества, по которымъ каждое понятіе можетъ быть отожествлено только съ самимъ собой. Если мы захотимъ избѣжать этого затрудненія тѣмъ путемъ, что будемъ разсматривать подлежащее сужденія, какъ общее понятіе, къ отдѣльнымъ видамъ котораго a_1 a_2 и т. д. относится сказуемое b, то, отожествляя каждое изъ этихъ видовыхъ понятій со сказуемымъ b, мы попадаемъ въ точно такое же затрудненіе. Напротивъ, противорѣчіе немедленно устраняется, если мы отожествимъ сказуемое съ отношеніемъ, существующимъ между двумя или многими изъ этихъ видовыхъ понятій. Сужденіе $a = b$ перестаетъ быть противорѣчивымъ, если настоящій смыслъ его можетъ быть выраженъ въ формулѣ: $a_1 : a_2 = b$. Итакъ, гдѣ въ сужденіяхъ опыта встрѣчаются противорѣчія, тамъ надо попытаться разложить понятіе, о которомъ идетъ рѣчь, на нѣсколько видовыхъ понятій и изъ отношенія ихъ между собой получить сказуемое, которое не могло быть безъ противорѣчія приписано одному простому понятію.

---

[1]) См. т. I этого сочиненія, стр. 432.

Эта абстрактная формула получаетъ сейчасъ же живое примѣненіе, какъ только мы обратимся къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ проблемъ. Самой важной изъ нихъ считаетъ Гербартъ проблему *принадлежности* (Inhärenz), отношенія вещи къ своимъ свойствамъ. Если образуетъ противорѣчіе даже и то, что въ обыденномъ сужденіи вещь отожествляется со своимъ свойствомъ, то еще больше противорѣчія, если мы въ одномъ и томъ же понятіи соединяемъ многія свойства, которыя въ силу этого должны были бы быть также и равными другъ другу, тогда какъ ихъ непремѣнно надо другъ отъ друга отличать. Если ужъ противорѣчіе, что $a = b$, то еще бóльшимъ противорѣчіемъ является, что это же $a = c = d$, такъ какъ въ этомъ случай должно было бы и $b = c = d$. Но такое противорѣчіе, по мнѣнію Герберта, на самомъ дѣлѣ постоянно нами допускается: мы постоянно утверждаемъ, что одна и та же вещь равна многимъ свойствамъ, и однако совершенно не въ состояніи объяснить, какъ это можетъ быть, чтобы одна и таже вещь, будучи бѣла, въ то же время была бы и тверда и т. д. Именно какъ разъ та синтетическая фунція объединенія разнообразнаго въ единомъ, въ которой Кантъ видѣлъ сущность категоріи, разсматривается Гербартомъ какъ противорѣчущая основному закону формальной логики. Это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только посредствомъ метода отношеній. Соединеніе многихъ свойствъ въ одной вещи возможно лишь въ силу того, что одна и таже вещь стоитъ во многихъ отношеніяхъ къ другимъ вещамъ, и то, что мы называемъ ея свойствомъ, есть не столько она сама, какъ скорѣе отношеніе, въ которомъ она находится къ другимъ вещамъ. Этимъ сужденіе $a = b = c = d$ разлагается на рядъ сужденій: $a : a_1 = b$; $a : a_2 = c$; $a : a_3 = d$ и т. д.; эти же сужденія ни сами по себѣ, ни въ отношеніи другъ къ другу не содержатъ противорѣчія. Итакъ, то, что мы обыкновенно называемъ свойствомъ вещи, въ дѣйствительности есть лишь отношеніе этой вещи къ какой либо другой. Такъ, „бѣлый“ есть свойство тѣла лишь въ отношеніи къ свѣту, который оно отражаетъ; „твердый“ — отношеніе одного тѣла къ другому, стремящемуся вступить въ занимаемое первымъ пространство, и т. д. Всѣ свойства суть понятія отношеній. О такомъ свойствѣ, которое бы принадлежало самой вещи безъ отношенія ея къ другой, мы не можемъ составить себѣ ровно никакого представленія. И тѣмъ не менѣе мы должны допустить такое свойство, такъ какъ только въ немъ можетъ заключаться причина того, что вещь въ своемъ отношеніи къ другимъ вещамъ обнаруживаетъ именно такія, а никакія другія свойства. Законъ тожества требуетъ, чтобъ мы мыслили каждую вещь, какъ надѣленную простымъ и постояннымъ качествомъ, благодаря которому она есть и остается абсолютно тожественной сама съ собой. Слѣдовательно, въ то время какъ свойства „полагаются“ лишь относительно и поэтому непостоянно, бытіе, какъ *„абсолютное полаганіе“* утверждается разъ навсегда неизмѣнно и безвозвратно. Но эти простыя качества вещей въ себѣ никогда не могутъ быть познаны нами, такъ какъ всѣ представ-

ляемыя нами свойства содержатъ лишь отношенія вещей къ другимъ вещамъ. Все то, что мы называемъ свойствами, представляетъ собою, по терминологіи Локка, вторичныя качества; первичныя простыя качества вещей непознаваемы. Поэтому Гербартъ соглашается, что вещи въ себѣ непознаваемы, но утверждаетъ, что онѣ должны быть допущены, какъ состоящія изъ простого качества „реалы“ [1]), разнообразныя отношенія между которыми дѣлаютъ понятнымъ представленіе о составляющихъ нашъ опытъ вещахъ и ихъ свойствахъ. Что такое вещь въ своей сокровенной сущности, этого мы не можемъ ни узнать изъ опыта, ни вывести при помощи мышленія. Но эта неизвѣстная сущность есть единственная причина разнообразія свойствъ, обнаруживаемыхъ вещью въ ея отношеніяхъ къ другимъ вещамъ.—Совершенно также рѣшается и аналогичная проблема *измѣненія*. Подобно тому, какъ мы не знаемъ никакого свойства вещи, которымъ она обладала бы помимо своего отношенія къ другой вещи, также мало можемъ мы объяснить себѣ изъ самой вещи и ея простаго основнаго качества переходъ ея изъ одного состоянія въ другое. Тамъ, гдѣ существовала бы всего только „одна“ сущность, не было бы ни биванія, ни дѣятельности, ни страдательнаго состоянія. Всякое измѣненіе представляетъ изъ себя реакцію одного реала по отношенію къ другому; это—*самосохраненіе* реаломъ своего собственнаго качества противъ *нарушенія* со стороны другого реала.

Несмотря на критическое признаніе непознаваемости вещей въ себѣ, гербартовская философія развиваетъ затѣмъ метафизику, основныя черты которой намѣчены въ „Hauptpunkten der Metaphysik“ (1806) и разработаны въ „Allgemeiner Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre“ (1828 и 1829). Итакъ, метафизика является не ученіемъ о качествахъ вещей въ себѣ, а лишь ученіемъ объ ихъ отношеніяхъ другъ къ другу и къ опыту. Ея основной характеръ признаніе *множественности субстанцій*. Такимъ образомъ и по міровоззрѣнію Гербартъ тоже стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ монистической тенденціей, господствующей надъ всей философіей тожества. Если хотѣли видѣть въ этомъ возвращеніе къ Лейбницу, то было бы правильнѣе говорить о возвращеніи къ Вольфу; ибо во-первыхъ, „реалы“ Гербарта вовсе не представляются находящимися въ постоянномъ развитіи монадами, напро-

---

[1]) Этотъ терминъ, введенный Гербартомъ для обозначенія признаваемыхъ и имъ непознаваемыхъ вещей въ себѣ, послужилъ поводомъ къ тому, что его систему по традиціонной терминологіи исторіи философіи стали обозначать, какъ *реализмъ*. Такъ это дѣлалось и въ первомъ изданіи этого нашего труда при наименованіи параграфовъ. Но это обозначеніе вводитъ въ заблужденіе, а потому должно быть оставлено. Если подъ идеализмомъ понимать ученіе, что міръ воспріятія, какъ таковой, не имѣетъ реальности, а существуетъ лишь въ сознаніи, какъ представленіе, то Гербарта именно и слѣдуетъ называть идеалистомъ какъ и Канта. Оппозиція Гербарта противъ «идеализма» Фихте, Шеллинга и Гегеля состоитъ лишь въ томъ, что онъ, совершенно также какъ и Кантъ, признаетъ реальность вещей въ себѣ, но считаетъ ихъ непознаваемыми съ качественной стороны. Поэтому если мы будемъ называть его «реалистомъ», то тоже самое надо сказать и о Кантѣ. На этомъ примѣрѣ видно, какъ опасна двусмысленность ходячихъ выраженій, и какъ мало они даютъ.

тивъ, они — простыя и неизмѣняющіяся субстанціи; во-вторыхъ, эти непознаваемыя качества не могутъ быть опредѣлены ни какъ тѣлесныя, ни какъ психическія; въ-третьихъ, у Гербарта, какъ и у Вольфа, между этими субстанціями нѣтъ связующаго звена предустановленной гармоніи. Вслѣдствіе этого міровоззрѣніе Гербарта настолько проникнуто атомизмомъ, что у него собственно не можетъ быть и рѣчи о внутренней связи между реалами, которая обнаруживалась бы въ процессѣ биванія и дѣлала бы его возможнымъ. И въ этомъ онъ самый крайній антиподъ метафизики философіи тожества. Если послѣдняя тщетно пыталась вывести изъ абсолютнаго мірового единства множественность явленій, какъ его необходимыя формы развитія, то, съ другой стороны, гербартовской философіи не удалось, исходя изъ множественности реаловъ, придти къ живому міровому единству. Доказательствомъ можетъ служить, что понятіе Бога не играетъ никакой роли въ теоретической философіи Гербарта и является у него лишь какъ объектъ этической потребности, находящей подтвержденіе своей вѣры въ нашемъ воззрѣніи на цѣлесообразное устройство всей природы. Именно, такъ какъ качества реаловъ а также и ихъ дѣйствительныя отношенія, дающія начало міру явленій, непознаваемы теоретически, то остается возможнымъ (какъ регулятивный принципъ у Канта) эстетическое разсмотрѣніе, истолкованіе связи абсолютно существующаго, какъ цѣлесообразнаго установленнаго Богомъ порядка. Вслѣдствіе такого воззрѣнія Гербартъ очень далекъ отъ умозрительнаго истолкованія позитивныхъ догматовъ, игравшаго такую большую роль въ философіи тожества; это то и сообщаетъ его философіи религіи извѣстную безцвѣтность, что при тѣхъ условіяхъ, при какихъ распространялась его система, могло оказаться и оказалось очень полезнымъ.

Однако плюралистическое воззрѣніе на міръ ведетъ за собой по отношенію къ понятію биванія рядъ трудностей, которыхъ едва ли избѣжалъ и Гербартъ. Если діалектическая философія предлагала ученіе о вѣчномъ становленіи, въ которомъ не было никакого бытія, то здѣсь передъ нами ученіе о бытіи, въ которомъ, въ сущности, нѣтъ никакого становленія. Если сравнить ихъ между собою, то дѣло получаетъ такой видъ, какъ еслибы одно и то же химическое вещество H_2O объявлялось однимъ изслѣдователемъ, разсматривавшимъ его лишь при температурѣ выше нуля, — жидкимъ, а другимъ, видѣвшимъ его при температурѣ ниже нуля, — твердымъ. Настоящая сущность реаловъ, по Гербарту, вполнѣ неизмѣняема; значитъ, биваніе въ мірѣ можетъ состоять лишь въ томъ, что реалы вступаютъ въ смѣняющіяся взаимоотношенія, которыя однако въ нихъ самихъ ничего не измѣняютъ. Слѣдовательно, это лишь вполнѣ внѣшній „приходъ и уходъ“ субстанцій; для его чувственнаго изображенія Гербартъ выставляетъ понятіе умопостигаемаго пространства, гдѣ движутся всѣ эти субстанціи. Въ силу чего и по какимъ законамъ совершается это движеніе, конечно, это остается вполнѣ скрытымъ отъ человѣческаго познанія; *о дѣйствительномъ биваніи* мы знаемъ столь же мало, какъ и о качествахъ вещей въ себѣ. То и другое мы должны лишь допускать,

чтобы объяснить себѣ кажущееся бываніе и кажущіяся качества вещей, представляющіяся въ опытѣ. Именно: субстанціи, соприкасаясь въ умопостигаемомъ пространствѣ, вступаютъ въ „отношенія" другъ съ другомъ, благодаря чему являются въ нихъ познаваемыя въ опытѣ свойства; а вслѣдствіе смѣны этихъ отношеній получается изъ дѣйствительнаго бытія измѣненіе являющихся свойствъ или *кажущееся бываніе*. Но всѣ эти попадающія въ явленіе свойства и измѣненія остаются чуждыми настоящей сущности вещей; поэтому они только *случайные взгляды*. Это понятіе занимаетъ у Гербарта нѣсколько двусмысленное положеніе, колеблясь между субъективнымъ и объективнымъ, между гносеологическимъ и метафизическимъ значеніемъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ гербартовскаго изложенія дѣло представляется такъ, какъ будто отношеніе реаловъ другъ къ другу должно быть перенесено исключительно въ воспринимающее сознаніе: вѣдь и дѣйствительное бываніе „происходитъ" не съ реалами, остающимися незатронутыми имъ въ ихъ сущности, слѣдовательно, оно происходитъ лишь со „зрителемъ". Но тогда упразднилось бы всякое дѣйствительное бываніе, и нельзя было бы понять, какимъ образомъ сознаніе, ставящее реалы въ отношенія другъ къ другу, можетъ само порождать измѣненіе въ своей устанавливающей отношенія дѣятельности, измѣненіе, которое въ этомъ случаѣ должно было бы являться единственнымъ дѣйствительнымъ бываніемъ. Кромѣ того, вѣдь самосознаніе само есть лишь продуктъ отношеній. Поэтому мнѣніе Гербарта сводится собственно къ тому, что дѣйствительный приходъ и уходъ субстанцій вызываетъ у нихъ или въ нихъ тѣ самосохраненія противъ нарушенія со стороны другихъ субстанцій, которыя воспринимаются сознаніемъ, какъ засвидѣтельствованныя въ опытѣ свойства и дѣятельности; а эти для сознанія вполнѣ необходимые и обусловленные дѣйствительнымъ бываніемъ взгляды называются „случайными" только въ томъ смыслѣ, что они не касаются самой сущности вещей.

Кажущееся бываніе развивается въ двухъ областяхъ, которыя должны быть обособлены другъ отъ друга. Само то самосознаніе, воспринимающее отношенія, есть также реакція простой сущности, принадлежащей къ числу реаловъ, именно души. Разсматриваемое съ этой стороны, оно содержитъ въ себѣ самое непосредственное изъ всѣхъ познаній, поскольку само образуетъ кажущіяся свойства и измѣненія этой душевной сущности. Представленія—это реакція самой по себѣ неизвѣстной субстанціи души противъ другихъ субстанцій, съ которыми она вступаетъ въ отношенія черезъ дѣйствительное бываніе. Но поскольку представленія зависятъ отъ этого отношенія, они въ то же время содержатъ въ себѣ кажущіяся свойства тѣхъ субстанцій, противъ которыхъ имѣла мѣсто реакція, и такимъ образомъ составляютъ опытъ объ остальныхъ реалахъ. Между тѣмъ и они вступаютъ въ отношенія другъ съ другомъ и тѣмъ самымъ измѣняютъ тѣ кажущіяся свойства, посредствомъ которыхъ сознаніе должно воспринять ихъ совмѣстное существованіе. Вслѣдствіе этого метафизика кажущагося бытія подраздѣляется на двѣ части: эйдологію, приводящую къ психологіи, и синэхологію, оканчивающуюся *натурфилософіей*.

Что касается ближайшимъ образомъ послѣдней, то здѣсь Гербартъ ставитъ себѣ задачей вывести изъ своихъ метафизическихъ предпосылокъ основныя понятія эмпирическаго естествознанія и переработать ихъ въ свободныя отъ противорѣчій представленія. Съ присущей ему тонкой критической способностью къ разграниченію вопросовъ старается онъ предохранить философію отъ того, чтобы она не вмѣшивалась въ работу спеціальныхъ наукъ и не ставила себѣ цѣлью узнавать снова, хотя и другимъ путемъ, то, что уже найдено ими. Гербартъ хочетъ только показать, что противорѣчія, въ какія запутываются понятія матеріи, атома и т. д. исчезаютъ, какъ только мы начинаемъ видѣть въ нихъ лишь форму явленія дѣйствительнаго быванія, остающагося для насъ неизвѣстнымъ. Поэтому его натурфилософія ничего не измѣняетъ въ отдѣльныхъ понятіяхъ естествознанія, но именно вслѣдствіе этого она и не оказала на него замѣтнаго вліянія ни въ хорошую, ни въ дурную сторону. Она уживалась съ эмпирическимъ изслѣдованіемъ, но не оплодотворяла его. Ея отношеніе къ нему какъ разъ обратное тому, какое мы видимъ у шеллинговской натурфилософіи. Оттого то она отказывается отъ всякихъ динамическихъ и телеологическихъ воззрѣній на природу и становится на точку зрѣнія механизма при объясненіи физіологическихъ явленій, біологическихъ измѣненій и преобразованій. Прежде всего Гербартъ старается доказать, что чувственное пространство есть необходимая форма явленія состоянія „несовершеннаго проникновенія", въ какомъ находятся реалы при „совмѣстномъ существованіи"; при чемъ, конечно, приходится допустить, что пространственныя отношенія все-таки уже неизбѣжно предполагались въ понятіи умопостигаемаго пространства, „прихода и ухода" субстанцій. Затѣмъ путемъ очень искусственнаго построенія получаетъ Гербартъ понятіе атома, какъ неподвижнаго элемента, далѣе понятіе молекулы, тѣла; при этомъ притяженіе считается имъ принципомъ проникновенія, а отталкиваніе — принципомъ неполноты этого проникновенія. А въ силу того, что стремленіе проникновенія и его субъективная сторона, попытка сознанія вполнѣ объединить реалы, никогда не можетъ имѣть успѣха, возникаетъ объективная видимость движенія. Въ развитіи этого понятія всего яснѣе выступаетъ на видъ вышеупомянутая двусмысленность ученія о случайныхъ взглядахъ. Съ одной стороны, движеніе не должно происходить въ вещахъ, но быть лишь чѣмъ-то, что происходитъ со зрителемъ; съ другой стороны, это отношеніе между вещами должно быть объективной видимостью въ томъ смыслѣ, что эта видимость, и помимо всякаго наблюдающаго сознанія, образуетъ отношеніе самихъ вещей. Наряду съ движеніемъ главнымъ предметомъ синэхологіи является еще различіе веществъ, построяемое ею на основаніи различныхъ отношеній, въ какія становятся другъ къ другу элементы матеріи въ силу своей противоположности. Отсюда Гербартъ получаетъ четырехчленное дѣленіе всего вещественнаго на вѣсомую матерію, теплородъ, электричество и эѳиръ; изъ послѣдняго, наряду со свѣтомъ, онъ счи-

таетъ возможнымъ объяснить также и видимую actio in distans вѣсомой матеріи.

Болѣе значительной и вліятельной является *психологія* Гербарта. Онъ изложилъ ее въ „Lehrbuch zur Psychologie" (1816) и въ главномъ произведеніи: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik (1824—1815), а также въ другихъ болѣе мелкихъ статьяхъ, посвященныхъ отчасти методологическимъ изслѣдованіямъ, отчасти фактическому изложенію самого ученія. Въ этой области оригинальные воззрѣнія Гербарта вызвали цѣлый переворотъ и обосновали направленіе, плодотворное значеніе котораго сохранилось еще и до сихъ поръ. Его метафизика давала ему въ руки ясный научный принципъ, который самымъ дѣйствительнымъ образомъ могъ быть противопоставленъ тѣмъ неопредѣленнымъ полу-беллетрическимъ умозрѣніямъ, какими такъ часто ограничивалось психологическое изслѣдованіе; этотъ принципъ долженъ получить признаніе даже и тамъ, гдѣ въ немъ не хотятъ видѣть еще всего метода психологіи. Если Гербартъ и здѣсь выступаетъ сперва полемически, то онъ имѣетъ на это полное право, имѣя въ виду ту миѳологизирующую теорію душевныхъ „способностей", которая расщепляла душу на настоящія маленькія души, чтобы такимъ образомъ принять для родственныхъ явленій одну общую силу. Если ужъ Энесидемъ-Шульце въ борьбѣ противъ Рейнгольда и Канта подчеркивалъ непригодность и вредность этого понятія эмпирической психологіи, то Гербартъ повелъ противъ него систематическую истребительную войну. Только тогда можетъ идти рѣчь о научной психологіи, когда мы рѣшимся не сводить больше сложныхъ явленій на особыя „qualitates occultae", а станемъ объяснять ихъ, какъ это имѣетъ мѣсто и въ естествознаніи, законосообразными комбинаціями элементарныхъ процессовъ. Большая заслуга Гербарта въ томъ, что онъ впервые выставилъ этотъ принципъ въ нѣмецкой психологіи. И эта заслуга тѣмъ больше, что нельзя указать на прямую зависимость его въ этомъ вопросѣ отъ англійской ассоціаціонной психологіи, которая вѣдь тоже проводила эту мысль. У англичанъ причиной отрицанія реальности такихъ общихъ понятій, какъ воля, умъ и т. д., служитъ—что ясно изъ типической обработки этой проблемы шотландцемъ Томасомъ Броуномъ — номиналистическая тенденція, у Гербарта же воспрещеніе признавать въ душѣ множество различныхъ основныхъ силъ объясняется его метафизическимъ взглядомъ на сущность души, какъ на простое качество. Различіе психическихъ дѣятельностей основывается у него лишь на измѣняющихся взаимоотношеніяхъ между душой и другими реалами. Этимъ же изначала обусловливается и односторонняя опредѣленность его психологическихъ воззрѣній. Самосохраненіе души противъ совмѣстнаго существованія съ другими реалами есть представленіе, и такимъ образомъ для Гербарта *представленіе становится единственной основной функціей души*. Всѣ же остальныя психическія дѣятельности состоятъ въ отношеніяхъ между представленіями. Въ этомъ и заключается

главнымъ образомъ родство Гербарта съ до-кантовской философіей. Какъ для нея, такъ и для Гербарта, дѣятельности воли и чувствованія являются всегда только отношеніями представленій другъ другу, и онъ долженъ былъ возставать противъ всякихъ видоизмѣненій ученія о приматѣ воли надъ мышленіемъ, получившаго наиболѣе рѣзкое выраженіе у Фихте. А слѣдствіемъ этого было опять то, что онъ отвергнулъ все ученіе о свободѣ воли нѣмецкой философіи и вернулся къ лейбницевскому детерминизму.

Что вообще существуютъ отношенія между представленіями, и такимъ образомъ могутъ образоваться всѣ тѣ сочетанія, объясненіе которыхъ является единственнымъ предметомъ научной психологіи, это основывается на томъ фактѣ, что представленія, посредствомъ которыхъ душа охраняетъ сама себя противъ другихъ реаловъ, не исчезаютъ снова вмѣстѣ съ прекращеніемъ соприкосновенія, но остаются въ душѣ въ видѣ представленій, дѣйствующихъ какъ силы, и чрезъ это они становятся другъ къ другу въ самыя разнообразныя отношенія. Единство сущности души требуетъ, чтобы эти различныя формы ея самосохраненія соединялись между собой. Но такъ какъ это соединеніе, вслѣдствіе различія въ содержаніи представленій, не можетъ осуществиться вполнѣ, то представленія взаимно *задерживаютъ* другъ друга. Если въ сознаніи только „одно“ представленіе, то оно завладѣваетъ всей его энергіей; но если ихъ нѣсколько, то представленія, какъ силы, оказываютъ другъ другу противодѣйствіе, благодаря чему каждое должно терять въ своей интенсивности тѣмъ больше, чѣмъ выше интенсивность того представленія, которое его задерживаетъ. На этомъ основывается возможность подвергать психологическій механизмъ представливанія *математическому исчисленію.* Сумма задержки, т. е. общая интенсивность, которую теряютъ конкурирующія другъ съ другомъ представленія, распредѣляется между отдѣльными представленіями такимъ образомъ, что, въ зависимости отъ первоначальнаго отношенія своей интенсивности, каждое представленіе теряетъ тѣмъ меньше, чѣмъ напряженнѣе оно было. Поэтому, если сдѣлать какое нибудь предположеніе относительно величины этой суммы задержки,—а Гербартъ предполагаетъ, что она равна интенсивности слабѣйшаго представленія, или, если ихъ нѣсколько, то суммѣ интенсивностей слабѣйшихъ представленій—то можно математически вычислить, какой интенсивности будетъ каждое представленіе послѣ взаимной задержки. Если, напримѣръ, даны два представленія съ интенсивностями $a > b$, то послѣ задержки первое останется лишь съ интенсивностью $\frac{a^2 + ab - b^2}{a + b}$, а второе съ интенсивностью $\frac{b^2}{a + b}$. Такъ хочетъ Гербартъ, исполняя требованіе Канта, возвысить психологію до науки тѣмъ путемъ, что вводитъ въ нее математическое исчисленіе, а также требуетъ для нея согласованія метафизико-математической дедукціи съ эмпирическимъ и фактическимъ знаніемъ. Это первая попытка сдѣлать изъ психологіи теоретическую естественную науку по принципамъ Ньютона. И

даже если оспаривать возможность проведенія этой мысли, то все же, съ одной стороны, нельзя не удивляться необыкновенной послѣдовательности такого способа обработки, а съ другой — надо признать его гипотетическую приложимость къ опредѣленнымъ отдѣльнымъ, хотя и очень ограниченнымъ, областямъ, какъ, напримѣръ, къ ученію объ ощущеніяхъ.

Но предпосылкой этой математической разработки психологіи является признаніе различій въ интенсивности дѣятельности представливанія, что считается Гербартомъ само по себѣ понятнымъ. Родство съ Лейбницемъ обнаруживается при этомъ прежде всего въ томъ, что и Гербартъ разсматриваетъ сознаніе какъ *функцію интенсивности представленія*. Если представленіе обладаетъ извѣстной интенсивностью, то оно сознательно и является *„дѣйствительнымъ представленіемъ“*. Если же оно вытѣснено ниже этой границы, то оно безсознательно и является лишь *„стремленіемъ къ представливанію“*. Самая низшая ступень, на которой представленіе еще сознательно, называется Гербартомъ *порогомъ сознанія*. Поэтому при механизмѣ представливанія весь вопросъ въ томъ, настолько ли сильна задержка, оказываемая представленіями относительно другъ друга, чтобы въ силу нея какое либо изъ нихъ должно было спуститься ниже порога сознанія: вся душевная жизнь уподобляется Гербартомъ борьбѣ, которую какъ бы въ тѣсномъ пространствѣ ведутъ между собою представленія, и при которой все дѣло въ томъ, могутъ ли тѣ или другія представленія, смотря по своей интенсивности, подняться надъ порогомъ и вступить въ освѣщенную часть, образуемую сознаніемъ или дѣйствительнымъ представливаніемъ. Отношенія равновѣсія, устанавливающіяся при этомъ между представленіями, это — чувствованія, а въ „восхожденіи“ одного представленія вопреки задержкамъ со стороны остальныхъ Гербартъ видитъ то, что называется желаніемъ. Психологія не что иное какъ *статика и механика духа*, которая должна математически вывести законы этого движенія и подтвердить ихъ эмпирически.

Тѣ представленія, которыя одновременно дошли до дѣйствительнаго представливанія, въ силу этого какъ бы сростаются другъ съ другомъ, благодаря чему они могутъ связываться, ассоціироваться и соединяться въ такія массы представленій, отдѣльныя части которыхъ, достигнувъ опять сознанія, стремятся поднять въ свѣтлое пространство и другія, т. е. стремятся ихъ воспроизвести. Представленія, исчезающія изъ сознанія, вообще не уничтожаются, но вслѣдствіе задержки продолжаютъ существовать лишь какъ „стремленія къ представливанію“, и при благопріятныхъ обстоятельствахъ, „поднимаясь свободно“ или посредствомъ ассоціацій, становятся опять дѣйствительнымъ представливаніемъ. Но массы представленій, уже сосуществующія въ психологическомъ механизмѣ, оказываютъ на вновь вступающія представленія нѣчто въ родѣ притяженія въ томъ смыслѣ, что стараются принять въ себя и слить съ собой тѣ изъ нихъ, которыя имъ родственны. Гербартъ называетъ этотъ процессъ

апперцепціей и приписываетъ ему ту роль, что при его помощи дѣйствительная наличность того, что уже пріобрѣтено душой, ассимилируетъ себѣ всѣ вновь присоединяющіяся представленія и такимъ образомъ ставитъ все новое въ связь со старымъ.

Изъ законосообразнаго движенія первоначальныхъ представленій, которое можетъ быть сведено къ этимъ основнымъ формамъ, пытается теперь Гербартъ объяснить всѣ встрѣчающіяся во внутреннемъ опытѣ сложныя образованія, какъ теоретическаго такъ и практическаго образа дѣйствія. При такомъ воззрѣніи не можетъ быть и рѣчи о функціяхъ, не имѣющихъ причинъ; даже самыя высшія и самыя цѣнныя дѣятельности должны все-таки разсматриваться, какъ продукты психическаго механизма. Поэтому Гербартъ особенно нападалъ на кантовскую идею умопостигаемой свободы, хотя, можетъ быть, онъ при своемъ ученіи о метафизическомъ первокачествѣ простой сущности души, являющемся основой для всѣхъ „самосохраненій“ въ явленіи, болѣе чѣмъ кто либо могъ принять эту идею. Но, не говоря уже о томъ, что Гербартъ считалъ это первокачество совершенно непознаваемымъ, онъ не могъ согласиться и съ кантовскимъ философско-религіознымъ примѣненіемъ этого понятія: вѣдь при такомъ толкованіи умопостигаемый характеръ долженъ былъ бы измѣняться при „возрожденіи“ совсѣмъ непонятнымъ образомъ, что было несовмѣстимо съ гербартовскими метафизическими принципами. Вслѣдствіе этого въ его ученіи остался лишь детерминизмъ, согласовавшійся во всѣхъ своихъ существенныхъ чертахъ съ детерминизмомъ Лейбница. Но подобнымъ образомъ и все то, что считалось въ человѣческомъ умѣ врожденными понятіями или врожденными формами, должно было разсматриваться Гербартомъ, какъ продуктъ психическаго развитія. Онъ воспользовался между прочимъ своей теоріей „слiянія постепенно убывающихъ рядовъ“, чтобы, въ противоположность къ трансцендентальной эстетикѣ, вывести пространство и время изъ дѣятельности ощущенія. Но особенно важно, что такой же обработкѣ должно подвергнуться и понятіе „я“. Гербартъ остроумно доказываетъ, что фихтевское „чистое самосознаніе“ содержитъ въ себѣ противорѣчіе двойнаго безконечнаго ряда. Если оно опредѣляется, какъ само себя представляющее, то при этомъ представляющее и представляемое являются опять тѣмъ же лишь себя представляющимъ „я“, и такъ далѣе до безконечности. При такомъ формальномъ опредѣленіи никогда не можетъ получиться содержаніе, на которомъ могла бы остановиться дѣятельность представливанія. Въ этомъ смыслѣ Фихте былъ правъ, что „я“ никогда не осуществляется, а только старается реализировать себя въ безконечномъ стремленіи. Но это противорѣчивое чистое „я“ вовсе не есть данное, а представляетъ лишь формальную абстракцію Фихте; данное, которое одно только и доступно пониманію, это—эмпирическое сознаніе, а оно всегда имѣетъ опредѣленное содержаніе. „Я“ сознаетъ всякій разъ себя въ опредѣленномъ состояніи, значитъ, оно всегда образуется опредѣленными апперципирующими массами, которыя, измѣняясь болѣе или менѣе, все же въ концѣ концовъ

группируются около болѣе постояннаго ядра и ассимилируютъ себѣ вновь вступающія въ сознаніе представленія. Итакъ „я" представляется нѣкоторымъ образомъ точкою пересѣченія всѣхъ тѣхъ рядовъ представленій, которые возникли въ развивающемся индивидуумѣ вслѣдствіе механизма представленій. Эта точка пересѣченія постоянно мѣняетъ въ извѣстныхъ границахъ свое мѣсто внутри содержанія дѣйствительнаго представливанія, и ея тожество обусловливается лишь одинаковостью процессовъ апперцепціи съ одной стороны, и непрерывностью развитія представленій—съ другой. Фихтевская и гербартовская обработки этой одной изъ самыхъ трудныхъ проблемъ діаметрально противоположны и другъ друга дополняютъ: первый направляетъ свое изслѣдованіе на тожественное единство „я" и не можетъ вывести изъ него никакого индивидуальнаго содержанія эмпирическаго „я", второй настолько выдвигаетъ впередъ индивидуальное содержаніе, что рискуетъ утратить формальное единство и тожество.

Во всякомъ случаѣ Гербартъ смотритъ на жизнь души, какъ на естественно-необходимый процессъ развитія, а не видитъ въ ней, какъ Фихте, выраженіе непонятной свободы. Съ точки зрѣнія послѣдняго было, строго говоря, совершенно ирраціонально говорить о какомъ либо воспитаніи, такъ какъ вѣдь „свобода" нашего „я" не подлежитъ никакому естественно-необходимому вліянію, а потому и недоступна никакимъ воздѣйствіямъ, которыя могли бы быть предусмотрѣны и намѣренно вызваны. Наоборотъ, гербартовская теорія психическаго развитія какъ разъ побуждала къ изслѣдованію того, какъ бы направить дѣйствующій съ естественной необходимостью по внѣшнимъ побужденіямъ механизмъ душевной жизни на такой путь, который неизбѣжно велъ бы къ преднамѣреннымъ цѣлямъ воспитанія. Поэтому не только самъ Гербартъ разработалъ, основываясь на своей психологіи, очень удачно задуманную и проведенную *педагогику*, но она же является и тѣмъ спеціальнымъ отдѣломъ его ученія, который имѣлъ наиболѣе глубокое и продолжительное вліяніе. Дѣйствительно, Гербартъ долженъ быть признанъ основателемъ научной педагогики. На мѣсто разсужденій свѣдующихъ людей и практическихъ совѣтовъ, въ области чего въ самомъ благопріятномъ случаѣ вращалась до той поры литература этой дисциплины, онъ въ первый разъ поставилъ строго научное изслѣдованіе понятій. Заимствовавъ у этики цѣль, а у психологіи знаніе средствъ воспитанія, Гербартъ тѣмъ самымъ опредѣлилъ мѣсто педагогики въ системѣ наукъ, подчиненныхъ философіи. Въ этомъ непреходящее значеніе его педагогики въ противоположность къ тѣмъ единичнымъ теоріямъ воспитанія, которыя измѣняются вмѣстѣ съ дѣйствительною жизнію.

Въ зависимости отъ психологическихъ убѣжденій Гербарта и его обработка *этики* въ „Allgemeine praktische Philosophie" (1808) должна была выйти совсѣмъ иной, нежели у Канта и Фихте. Она не могла основываться ни на автономномъ законѣ долженствованія, ни на понятіи „я". Гербартъ, напротивъ, избираетъ совсѣмъ новый путь для

осуществленія, въ бóльшей степени чѣмъ это когда либо было, кантовскаго требованія, чтобы нравственная философія была совершенно самостоятельной и вполнѣ независимой какъ отъ психологіи, такъ и отъ метафизики. При этомъ онъ исходитъ изъ того факта, что наряду съ теоретическими сужденіями существуютъ еще *оцѣнки*, въ которыхъ выражается одобреніе или неодобреніе познаннаго объекта безъ всякаго отношенія къ тому способу, какимъ онъ возникъ. Такія оцѣнки касаются всегда отношеній содержанія представленій, и чѣмъ эти отношенія сложнѣе, тѣмъ менѣе первоначальной можетъ быть оцѣнка. Поэтому должно существовать извѣстное количество простыхъ отношеній, служащихъ объектомъ первоначальнаго чувства пріятности или непріятности; изъ соединенія этихъ отношеній объясняется производная оцѣнка болѣе сложныхъ отношеній. Наука объ этихъ простыхъ отношеніяхъ, вызывающихъ одобреніе или неодобреніе, называется Гербартомъ *эстетикой*; онъ противополагаетъ ее логикѣ и метафизикѣ, какъ третью самостоятельную часть философіи. Та часть эстетики, которая обыкновенно обозначается этимъ именемъ и характеризуется тѣмъ, что красота и безобразіе являются сказуемыми въ ея сужденіяхъ, была разработана лишь учениками Гербарта; самъ же онъ ограничился лишь *этикой*, какъ той частью общей эстетики, гдѣ разсматриваются простыя отношенія нравственной оцѣнки. Эти отношенія, по методу Гербарта, должны быть получены путемъ обработки понятій нравственныхъ одобреній и неодобреній, фактически употребляемыхъ въ опытѣ. Такимъ образомъ и здѣсь Гербартъ тоже возстаетъ противъ монистическаго стремленія къ одному высшему нравственному принципу: онъ одинаково убѣжденъ относительно всякихъ проблемъ, что человѣческое мышленіе основывается на нѣкоторомъ числѣ первоначальныхъ, уже болѣе другъ изъ друга невыводимыхъ опредѣленій содержанія, и все дѣло только въ томъ, чтобы установить ихъ въ первоначальной чистотѣ и поставить въ „отношеніе" другъ съ другомъ. Простыя *волевыя отношенія*, образующія объектъ первоначальнаго нравственнаго одобренія, называетъ Гербартъ нравственными *идеями*. Такихъ идей выставляетъ онъ пять: идею „внутренней свободы", какъ согласія воли съ собственнымъ сужденіемъ; идею „совершенства", какъ настоящей величины стремленій воли; идею „благожелательства", какъ воли, дѣлающей своимъ объектомъ чужое благо; идею „права", какъ правила соглашенія воль различныхъ индивидуумовъ и неудовольствія отъ спора; наконецъ, идею „справедливости", какъ воздаянія за хорошіе и дурные поступки. Къ этимъ пяти первоначальнымъ идеямъ примыкаетъ затѣмъ пять производныхъ, въ качествѣ идей нравственныхъ установленій, въ которыхъ получаютъ осуществленіе первичныя идеи, почему онѣ и содержатъ въ себѣ совокупность нравственныхъ „благъ". Гербартъ излагаетъ ихъ (въ обратномъ порядкѣ) какъ систему возмездія, правовое общество, систему управленія и систему культуры, наконецъ, какъ объединяющее эти четыре въ органическое единство, *одушевленное общество*. Такимъ образомъ этика переходитъ

въ соціальную философію, и Гербартъ строитъ понятіе *государства*, какъ процесса жизни человѣчества, въ которомъ получаютъ развитіе всѣ эти блага. Но и въ государствѣ видитъ онъ опять по преимуществу соціальный механизмъ: государство и для него также—„человѣкъ въ большемъ видѣ". Составляющіе его элементы—это люди, обладающіе волей; ученіе о государствѣ является скорѣе статикой и механикой соціальныхъ силъ, нежели философско-правовымъ построеніемъ; политика есть вычисленіе психологическо-соціальныхъ необходимостей. Вѣдь равновѣсіе соціальныхъ силъ, составляющее сущность государства, осуществляется не съ помощью правовыхъ формъ,—возраженіе Гербарта противъ доктринерскаго либерализма—которыя, напротивъ, сами являются лишь продуктомъ соціальнаго механизма, но только психологическимъ движеніемъ образующихъ государство индивидуумовъ. Поэтому обычай, благожелательство и образованіе несравненно болѣе крѣпкіе цѣнные устои государственнаго и общественнаго порядка, чѣмъ отвлеченныя правовыя опредѣленія, и смыслъ внѣшнихъ формъ жизни человѣчества надо искать только въ психологическомъ движеніи, изъ котораго онѣ вышли.

§ 71. Психологизмъ.

Фризъ и Бенеке.

Въ какомъ бы рѣзкомъ противорѣчіи ни стоялъ Гербартъ къ философіи тожества, какъ въ ея раціональной, такъ и въ ирраціональной формѣ, все же онъ сходится съ ней въ томъ, что ищетъ преобразующаго развитія кантовской философіи въ метафизическомъ направленіи. Конечно, возставая противъ аксіомы тожества мышленія и бытія, онъ тѣмъ самымъ болѣе всѣхъ другихъ преемниковъ великаго кенигсбергскаго учителя пользуется гносеологическимъ обоснованіемъ, и всѣ его метафизическія ученія покоятся на чисто критическомъ стремленіи „сдѣлать понятнымъ опытъ", однако для рѣшенія этой задачи и онъ прибѣгаетъ къ метафизикѣ. Эта метафизика, хотя и объявляетъ непознаваемыми вещи въ себѣ и дѣйствительное бываніе, но тѣмъ не менѣе въ вопросѣ объ ихъ отношеніи къ міру явленій допускаетъ гораздо болѣе обширное теоретическое познаніе, чѣмъ это могъ бы признать Кантъ. Но наряду со всѣми этими метафизическими стремленіями послѣкантовской философіи, несомнѣнно заключавшими въ себѣ творческое поступательное движеніе философскаго духа, происходитъ цѣлый рядъ другихъ попытокъ, направленныхъ на то, чтобы перевести на языкъ *эмпирической психологіи* критическій принципъ самопознанія человѣческаго разума и съ полнымъ сознаніемъ своего метода перемѣстить въ *антропологическій* опытъ основныя изслѣдованія теоріи познанія. Чѣмъ бо́льшее значеніе имѣли для кантовской общей критики апріорнаго познанія психологическія предпосылки, которыхъ самъ Кантъ никогда не выдвигалъ ясно впередъ, тѣмъ скорѣе могли думать, что приблизятся

къ его взглядамъ, если положать въ основаніе всѣхъ философскихъ изслѣдованій самопознаніе человѣческаго духа; и чѣмъ чаще случалось, что великія метафизическія системы, развившіяся изъ его ученія, пользовались втайнѣ опредѣленнымъ психологическимъ основнымъ воззрѣніемъ, тѣмъ скорѣе могли появиться попытки обосновать ихъ ученія именно на антропологическомъ познаніи. Такимъ образомъ, *психологизмъ* постоянно сопутствуетъ въ это время метафизическимъ системамъ: вездѣ онъ состоитъ въ переработкѣ метафизическихъ ученій съ точки зрѣнія эмпирико-психологическаго обоснованія, и всѣ его представители отправляются отъ того воззрѣнія, что въ силу „субъективнаго принципа" новѣйшей философіи основа всей философіи должна быть отыскиваема въ эмпирической психологіи, представляющей собой самопознаніе познающаго духа. Этотъ психологизмъ былъ уже точкой зрѣнія философіи Просвѣщенія и теперь появился снова въ качествѣ ближайшей формы „метафизическаго эмпиризма", къ которому съ разныхъ сторонъ приводило пораженіе, испытываемое раціоналистической дедукціей. Поэтому воззрѣнія проводившихъ его мыслителей опредѣлялись,—какъ это было и у раціоналистовъ, но только въ болѣе положительномъ смыслѣ—тѣми метафизическими системами, для которыхъ они стремились пріобрѣсти эмпирическое обоснованіе въ антропологическихъ „самонаблюденіяхъ". Оттого то они не внесли въ него ничего существеннаго или принципіально новаго: ихъ борьба противъ великихъ системъ постоянно велась посредствомъ тѣхъ идей, которыя были заимствованы у этихъ же системъ.

Самый значительный изъ психологистовъ, являющійся въ то же время и первымъ изъ нихъ, это тотъ, кто примѣнилъ эту точку зрѣнія эмпирико-психологическаго обоснованія къ самой кантовской системѣ. Якоби Фридрихъ Фризъ родился въ 1773 г., воспитывался подъ руководствомъ геригутской братской общины въ Барди и Ниски, получилъ образованіе въ университетахъ Лейпцига и Іены, въ 1801 г. сталъ читать лекціи въ Іенѣ, въ 1805 г. былъ назначенъ профессоромъ философіи въ Гейдельбергѣ, а въ 1816 г.—въ Іенѣ. Отставленный отъ должности за свое участіе въ Вартбургскихъ празднествахъ, онъ снова получилъ профессуру физики въ 1824 г.; умеръ въ Іенѣ въ 1843 г. Въ своемъ главномъ трудѣ „Neue Kritik der Vernunft" (1807) онъ пытался положить въ основу кантовскаго ученія психологическое воззрѣніе; это воззрѣніе онъ точнѣе формулировалъ со стороны содержанія и терминологіи въ „Handbuch der psychischen Anthropologie" (1820) и развилъ дальше въ своихъ многочисленныхъ произведеніяхъ, охватывающихъ всѣ части философіи. Онъ исходитъ изъ убѣжденія, которое въ извѣстномъ смыслѣ, разумѣется—гораздо болѣе ограниченномъ, является неоспоримымъ и даже, напримѣръ, признается и Гербартомъ, именно—изъ того, что изслѣдованіе апріорнаго познанія, которое должно составлять и составляетъ задачу критики разума, само по себѣ апостеріорнаго характера, такъ какъ всѣ „транцендентальныя

условія" познанія могутъ быть найдены въ фактической, эмпирически данной природѣ дѣятельности человѣческаго мышленія. Только посредствомъ самого опыта доходимъ мы до сознанія тѣхъ „чистыхъ формъ", которыя, въ качествѣ имманентныхъ законовъ нашей дѣятельности представливанія, образуютъ всеобщія и необходимыя, т. е. апріорныя опредѣленія всякаго содержанія опыта. Такимъ образомъ, по мнѣнію Фриза, все кантовское изслѣдованіе носитъ психологическій характеръ, и нечего бояться высказать это открыто. Это утвержденіе справедливо въ томъ смыслѣ, что повсюду въ кантовской Критикѣ руководящей нитью является психологическая предпосылка, а критеріемъ ея рѣшеній — психологическое усмотрѣніе или воззрѣніе; но при этомъ не надо забывать, что эмпирически засвидѣтельствованная функція никогда не является въ глазахъ Канта основаніемъ для признанія апріорности той или другой формы разума. Фризъ же утверждалъ, что вся задача Критики сводится къ *рефлексіи* надъ непосредственно совершающейся познавательной дѣятельностью человѣческаго духа. При этомъ оказывается, что все знаніе, получаемое при посредствѣ разсудка, достовѣрность котораго можетъ быть доказана, покоится на предпосылкахъ, не порождаемыхъ, а всего только принимаемыхъ рефлектирующимъ мышленіемъ. Мышленіе — совершенно тоже говорилъ и столь горячо оспариваемый Фризомъ Фихте—представляется всегда второстепеннымъ по своему характеру; оно имѣетъ всегда лишь опосредствованную достовѣрность и является лишь рефлексіей надъ непосредственной достовѣрностью, которая ему предшествуетъ, и у которой оно заимствуетъ свое содержаніе. Дѣлая такое противопоставленіе, Фризъ находится всецѣло подъ вліяніемъ Якоби и согласенъ съ нимъ также и въ томъ, что непосредственная достовѣрность содержится не въ рефлектирующемъ мышленіи, а въ *чувствѣ*. Являясь поэтому въ извѣстномъ смыслѣ представителемъ философіи чувства, онъ въ то же время отличается отъ Якоби своимъ требованіемъ, чтобы непосредственное смутное познаніе чувства было возведено рефлексіей на степень яснаго и достовѣрнаго сознанія. Вслѣдствіе этого его ученіе несравненно болѣе научно и объективно нежели ученіе Якоби, которое довольствовалось паѳосомъ неяснаго субъективнаго чувства. Но, съ другой стороны, и Фризъ тоже проводитъ ту мысль, что непосредственная достовѣрность, воспринятая рефлектирующимъ сознаніемъ, должна принять его исключительно субъективныя формы, и тѣмъ самымъ получить характеръ простого явленія. Наше мышленіе это—рефлексія надъ нашимъ непосредственнымъ чувствомъ; но оно по необходимости втискивается въ свойственныя ему формы и потому познаетъ всего лишь явленіе истины. Все знаніе движется лишь въ предѣлахъ рефлексивныхъ формъ субъективности, которыя мы можемъ довести до своего сознанія только посредствомъ самонаблюденія надъ своей познавательной дѣятельностью. „**Neue Kritik**", посвященная анализу этихъ формъ рефлектирующаго сознанія, содержитъ въ себѣ очень много тонкихъ и остроумныхъ изслѣдованій; между прочимъ Фризъ совершенно самостоятельно и оригинально разработалъ уче-

ніе о категоріяхъ, находящее у него свое завершеніе въ категоріяхъ отношенія. Знаніе же, состоящее изъ доказательствъ, должно ограничиваться однимъ лишь примѣненіемъ этихъ формъ, и какъ только хочетъ выйти за эти предѣлы, оно немедленно теряетъ почву подъ ногами. Относительно научнаго познанія Фризъ принимаетъ кантовское ограниченіе его опытомъ и явленіемъ. О внѣшней природѣ мы знаемъ не больше того, что можетъ быть вычислено математически и механически. Поэтому принципами познанія природы являются исключительно принципы математическіе и механическіе; такимъ же образомъ должны пониматься и организмы, и это было ошибкой со стороны Канта, что онъ считалъ научнымъ примѣненіе къ нимъ телеологическаго разсмотрѣнія. Но намъ приходится отказаться— вопреки утвержденію Гербарта—отъ математическаго познанія при изученіи внутренней психической природы; здѣсь мы должны довольствоваться лишь описательнымъ анализомъ. Это утвержденіе Фриза пріобрѣтаетъ тѣмъ бóльшее значеніе, что онъ хотѣлъ обосновать на этомъ эмпирическомъ изученіи всю философію. Въ то время какъ научному познанію подлежитъ такимъ образомъ лишь естественно-необходимое явленіе, непосредственное чувство содержитъ въ себѣ вѣру въ міръ вещей въ себѣ: кантовскія идеи Бога, умопостигаемой свободы, сверхчувственной безсмертной сущности человѣка являются здѣсь объектами непосредственнаго самодостовѣрнаго чувства, и между знаніемъ явленій и этой вѣрой въ вещи въ себѣ у Фриза совершенно такой же непримиримый дуализмъ, какой одинаково присущъ ученію Канта и Якоби. Но все же Фризъ допускаетъ возможность посредничества между тѣмъ и другимъ, и его высокая оцѣнка кантовской Критики способности сужденія, которую онъ считалъ самымъ значительнымъ изъ всѣхъ произведеній Канта, выражается между прочимъ и въ томъ, что въ концѣ концовъ чувство опять выдвигается имъ, какъ посредствующее звено между теоретическимъ и практическимъ разумомъ. Какъ чувство эстетическое, оно показываетъ намъ въ непосредственной интуиціи сверхчувственную идею, сросшуюся съ чувственнымъ явленіемъ; какъ чувство религіозное, оно позволяетъ намъ чтить въ цѣлесообразности природы мудрость Божественнаго Творца. Когда мы такимъ образомъ знаемъ и познаемъ явленія въ ихъ математической необходимости, вѣримъ въ вещи въ себѣ, какъ въ нравственныя цѣнности, тогда въ эстетическомъ и религіозномъ чувствѣ мы „предчувствуемъ", что въ явленіяхъ и обнаруживается настоящая нравственная сущность вещей. Чисто натуралистическое ограниченіе опытнаго познанія, моральная вѣра въ міръ цѣнности и достоинства человѣческаго назначенія, проведеніе параллели между эстетическимъ и религіознымъ чувствами въ томъ общемъ имъ значеніи, что въ обоихъ предчувствуется отношеніе явленія къ идеѣ, обусловленнаго къ безусловному,— все это теоріи, которыя, получивъ свое начало у Канта, были затѣмъ развиты съ особыхъ точекъ зрѣнія его преемниками; у Фриза же ихъ общимъ обоснованіемъ служитъ исключительно антропологическое изслѣдованіе, и онѣ являются ученіями эмпирической психологіи. Въ этомъ

то и состоитъ самостоятельность и своеобразность занимаемаго имъ положенія. Но такое то именно обоснованіе важнѣйшихъ ученій кантовской философіи посредствомъ эмпирической психологіи и имѣло въ себѣ что то убѣдительное, непосредственно очевидное для всѣхъ, что обезпечивало этому ученію большой успѣхъ въ болѣе широкихъ кругахъ. Сходныя же мысли высказывались и Фр. ванъ Калькеромъ въ „Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen" (1820) и Христ. Вейсемъ въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ, изъ которыхъ особеннаго вниманія заслуживаетъ „Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele" (1811). Позднѣе къ Физу присоединилась еще обширная школа, получившая распространеніе и признаніе также и въ богословской области.

Въ такомъ же отношеніи, какъ Физъ къ Канту и Якоби, стояли болѣе незначительные мыслители къ Канту и Фихте. Здѣсь прежде всего слѣдуетъ упомянуть о Вильгельмѣ Траутготѣ Кругѣ (1770—1842), пытавшемся свести кантовско-фихтевскія ученія на „факты сознанія". Среди произведеній его особенно плодовитой писательской дѣятельности наибольшимъ распространеніемъ пользовался „Handbuch der Philosophie" (1820), а наиболѣе яснымъ изложеніемъ отличаются „Entwurf eines neuen Organon der Philosophie" (1801) и „Fundamentalphilosophie" (1803). Исходя изъ мендельсоновскаго способа философствованія, онъ и въ новомъ философскомъ движеніи не видѣлъ ничего иного, кромѣ анализа сознанія, цѣлью котораго является критическое опредѣленіе содержанія здраваго человѣческаго разсудка. Послѣднее, на что наталкивается при этомъ наблюдающее само себя сознаніе, абсолютное содержаніе самосознанія, представляетъ собою соединеніе мышленія съ бытіемъ. Поэтому уже заранѣе обречены на неудачу и реализмъ, признающій лишь первоначальность бытія, и идеализмъ, принимающій лишь первоначальность мышленія. Единственной правильной точкой зрѣнія является *трансцендентальный синтетизмъ*, который констатируетъ въ эмпирическомъ самосознаніи фактъ взаимнаго соотношенія между мышленіемъ и бытіемъ и дѣлаетъ этотъ фактъ исходнымъ пунктомъ всякой философской достовѣрности, такъ какъ вѣдь эта достовѣрность есть не что иное, какъ вѣра въ факты сознанія. Если, съ одной стороны, это ученіе представляетъ собою фихтевскую теорію „я" въ психологической окраскѣ, то съ другой—оно является синкретизмомъ, спаяннымъ изъ мыслей Рейнгольда и Якоби на почвѣ эмпирической психологіи.

Болѣе значенія имѣетъ попытка Фридриха Бутервека (1766—1828), мыслителя, очень цѣнимаго въ качествѣ эмпириста-эстетика и историка литературы. Въ своей „Idee einer Apodiktik" (1799) онъ пытался провести психологическое „самоуразумѣніе" критицизма. Прежде всего онъ показываетъ, что логическія формы мышленія приводятъ лишь къ формальному и гипотетическому познанію; затѣмъ онъ развиваетъ ту мысль, что если трансцендентальной философіи и удается заново и досто-

[illegible] при этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что Бутервекъ слушалъ лекціи въ Геттингенѣ, гдѣ началъ свои занятія философіей и Шопенгауэръ.

Если Бутервекъ въ своемъ пониманіи трансцендентальной философіи обнаруживаетъ долгую зависимость отъ воззрѣній Шеллинга, то и школа этого послѣдняго можетъ указать своего психологиста въ лицѣ Игнатія Павла Трокслера (1780—1866). Сначала онъ былъ безусловнымъ приверженцемъ натурфилософіи и системы тожества, но уже въ сочиненіи „Blicke in das Leben des Menschen", а затѣмъ въ „Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik" (1828) и въ „Logik" онъ занялъ относительно болѣе самостоятельное положеніе. Существеннымъ является здѣсь то, какъ онъ истолковываетъ тожество бытія съ мышленіемъ: законы человѣческаго духа и составляютъ законы *вселенной*; человѣкъ — микрокосмъ, и все познаніе міра сводится къ познанію *имъ самого себя*. Философія это — *антропософія*, а послѣдняя основывается лишь на знаніи посредствомъ самонаблюденія. При развитіи *этой* мысли Трокслеръ въ высшей степени безплоднымъ образомъ *прилагаетъ* къ эмпирическому изслѣдованію выставленную Вагнеромъ четверную *систему* перекрещиванія противоположностей (§ 66). Различіе *между духомъ и душой*, плотью и тѣломъ является основой, на которой *должно строиться* схематическое развитіе познанія міра.

Самымъ послѣдовательнымъ и радикальнымъ представителемъ психологизма является Фридрихъ Эдуардъ Бенеке, стоящій въ

указанномъ выше отношеніи къ Гербарту. Онъ родился въ 1798 г. въ Берлинѣ, слушалъ лекціи въ университетахъ въ Галле и Берлинѣ, въ послѣднемъ самъ началъ свою преподавательскую дѣятельность; въ 1822 г. ему было воспрещено, можетъ быть, не безъ участія въ этомъ Гегеля, чтеніе лекцій, и онъ перешелъ въ геттингенскій университетъ, пробылъ тамъ нѣсколько лѣтъ въ качествѣ приватъ-доцента, затѣмъ вернулся въ Берлинъ, гдѣ въ 1832 г. былъ назначенъ экстраординарнымъ профессоромъ; умеръ въ 1854 г. Въ его сочиненіяхъ, число которыхъ очень велико, мы встрѣчаемся съ наиболѣе рѣзко выраженной формой психологизма, какая только появлялась въ исторіи новѣйшей философіи. Бенеке не только раздѣляетъ воззрѣніе Фриза, что теорія познанія, а съ ней вмѣстѣ и всѣ прочія философскія дисциплины должны быть основаны на эмпирической психологіи, но и убѣжденъ, что задача теоріи познанія не въ разысканіи апріорнаго познанія, котораго даже и не существуетъ, а въ томъ, чтобы стать исторіей развитія эмпирическаго сознанія. Вслѣдствіе этого онъ болѣе всего чувствовалъ себя близкимъ къ англійскимъ психологамъ-ассоціаціонистамъ и къ шотландской школѣ. Онъ прилежно изучалъ ихъ представителей и ознакомилъ съ ними Германію въ своей „Neue Psychologie“ (1845). Основныя черты своего ученія онъ изложилъ уже въ 1820 г. въ сочиненіи „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens“. Но когда онъ затѣмъ подробно ознакомился съ сочиненіями Гербарта, то родственная ему теорія этого мыслителя получила рѣшающее вліяніе на выработку его собственныхъ воззрѣній. Переработанныя такимъ образомъ появились они въ его главномъ трудѣ „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft“ (1833), а отчасти еще раньше въ „Psychologischen Skizzen“ (1825 и 1827).

Бенеке исповѣдуетъ вмѣстѣ съ Гербартомъ ту основную предпосылку, что вся психическая жизнь зависитъ отъ движенія простыхъ элементовъ, законы или „основные процессы“ которыхъ и надо установить. Но, по его мнѣнію, психологическое изслѣдованіе не должно основываться ни на математикѣ, ни на метафизикѣ, а исключительно на опытѣ, и именно на *внутреннемъ опытѣ* въ отличіи отъ опыта внѣшняго. Поэтому психологія совершенно равноправна съ естествознаніемъ; она тоже эмпирическая наука, но пріобрѣтаетъ свой опытъ при помощи не внѣшняго, а внутренняго чувства. Она—*естествознаніе внутренняго чувства.* Ея методъ сводится къ самонаблюденію надъ психическими фактами и индукціи, которая посредствомъ анализа внутреннихъ воспріятій доходитъ до усмотрѣнія тѣхъ основныхъ процессовъ, посредствомъ которыхъ слагаются сложныя явленія. Слѣдовательно, вся задача Бенеке въ томъ, чтобы познать законы развитія, дающія душевной жизни содержаніе и форму, находимыя въ ней нашимъ опытомъ. Основатель ученія о внутреннемъ чувствѣ, Локкъ, былъ правъ въ томъ отношеніи, что душѣ не прирождено ничего готоваго въ смыслѣ представленій и направленій воли, а все получается ею изъ опыта; но, съ другой стороны, было бы за-

блужденіемъ обращать эту „tabula rasa" въ чистое ничто, изъ котораго никогда ничего не могло бы произойти. Скорѣе слѣдуетъ допустить, что душа состоитъ изъ цѣлаго ряда задатковъ, содержащихъ въ себѣ возможность того, что душа въ силу внѣшнихъ побужденій достигаетъ полноты своей позднѣйшей жизни. Конечно, эмпиризмъ Бенеке, какъ и всякій другой эмпиризмъ, дѣлаетъ здѣсь неумышленно метафизическую предпосылку: Бенеке разсматриваетъ душу не какъ единую, качественно совершенно опредѣленную, субстанцію, а скорѣе какъ сумму задатковъ, стремящихся къ своему осуществленію; душа какъ бы состоитъ изъ нѣкотораго количества системъ силъ. Эти задатки называются имъ „*способностями*" души. Но Бенеке подразумѣваетъ здѣсь не тѣ гипостазированныя родовыя понятія старой психологіи, устраненіе которыхъ является въ его глазахъ одной изъ величайшихъ заслугъ Гербарта, а специфическія формы способности реагировать на внѣшнія ощущенія, напр. способность ощущать что нибудь, какъ красное. Слѣдовательно, приходится допустить, что такихъ способностей очень много, при чемъ родственныя между собой соединяются въ опредѣленныя группы. Но настоящимъ душевнымъ „образованіемъ" могутъ онѣ стать только тогда, когда соединятся съ адэкватными имъ „раздраженіями", которыя и переводятъ ихъ изъ состоянія чистой возможности въ дѣйствительность. Слѣдовательно, безъ наличности раздраженія эти способности являются собственно лишь силами или влеченіями къ представливанію. Душа состоитъ изъ массы такихъ влеченій, ожидающихъ лишь раздраженія, чтобы стать настоящими представленіями. Здѣсь всего яснѣе выступаетъ отношеніе Бенеке къ Фихте. И тотъ, и другой разсматриваютъ душу, какъ состоящую изъ влеченій; но у Фихте она представляла собою систему влеченій, такъ связанныхъ между собой, что одно не могло существовать безъ другого, у Бенеке же душа является, такъ сказать, лишь связкой влеченій, случайно сосуществующихъ другъ съ другомъ, причемъ каждое изъ нихъ существуетъ или можетъ существовать само по себѣ. Для Фихте душа— единая система, необходимо распадающаяся на особыя влеченія; для Бенеке — она даже не простая субстанція, обладающая влеченіями (какъ у Гербарта), а сплетеніе случайно столкнувшихся способностей.

Для объясненія развитія душевной жизни Бенеке принимаетъ четыре основныхъ процесса. Усвоеніе способностями соотвѣтствующихъ имъ раздраженій порождаетъ первоначальныя ощущенія. Затѣмъ происходитъ постоянное пріобрѣтеніе душой во время ея развитія новыхъ первичныхъ способностей. Это доказывается тѣмъ, что душа съ теченіемъ времени реагируетъ на такія раздраженія, къ которымъ раньше была не воспріимчива. Но какъ надо понимать это пріобрѣтеніе, какимъ образомъ имѣющіяся уже способности могутъ быть побуждаемы чрезъ накопленіе раздраженій къ порожденію новыхъ способностей, относительно всего этого Бенеке могъ выставить только въ высшей степени искусственныя и неудовлетворительныя гипотезы и объясненія. Раздраженіе же и способность, связанныя другъ съ другомъ въ образованіи дѣйствительнаго

представленія, все же сохраняютъ свою подвижность, такъ что сознанное представленіе можетъ опять распасться на эти два фактора, и они могутъ войти въ составъ другой способности. Въ этомъ случаѣ бывшее психическое образованіе превращается въ „слѣдъ“ или „предрасположеніе“, которое при новомъ раздраженіи можетъ опять стать образованіемъ и дѣлается тогда болѣе сильнымъ влеченіемъ, чѣмъ прежде. Наконецъ, представленія обладаютъ способностью притягивать другъ друга по степени однородности своего содержанія и стремиться къ болѣе тѣснымъ соединеніямъ. На основаніи этихъ четырехъ процессовъ: возникновенія представленій посредствомъ раздраженій, пріобрѣтенія новыхъ способностей, воспроизведенія и ассоціаціи долженъ быть объясненъ весь ходъ представливанія вплоть до мельчайшихъ развѣтвленій.

Еще и въ томъ Бенеке сходится съ Гербартомъ, что представленіе, въ своей обусловленности раздраженіемъ и способностью, составляетъ основное образованіе психической жизни, и что всѣ остальныя „формы образованій“ души должны быть сведены лишь къ различнымъ отношеніямъ между представленіями. Если раздраженіе слишкомъ слабо въ сравненіи съ влеченіемъ, то возникаетъ соединенное съ чувствомъ неудовольствія стремленіе къ полному осуществленію влеченія. Если влеченіе соотвѣтствуетъ раздраженію и уничтожается въ немъ, возникаетъ ясное воспріятіе, незаинтересованное чистое представленіе. Если раздраженіе имѣетъ перевѣсъ надъ тѣмъ, чего требуетъ способность, получается чувство удовольствія. Но если раздраженіе становится чрезмѣрнымъ, появляется чувство подавленности и пресыщенія. Если такая чрезмѣрность раздраженія наступаетъ внезапно, возникаетъ чувство боли.

Переплетающіеся съ этими теоріями многочисленныя тщательныя наблюденія и остроумные анализы относятся скорѣе къ эмпирической психологіи нежели къ общей философіи. Въ принципіальномъ отношеніи это ученіе интересно тѣмъ, что Бенеке дѣлаетъ попытку дать эмпирически обоснованную исторію развитія душевной жизни, при чемъ, пользуясь принципомъ естественной законосообразности, выводитъ законы распространенія этой душевной жизни изъ первичныхъ способностей и ихъ разнообразной реакціи на внѣшнія раздраженія. Въ этомъ основномъ характерѣ ученія Бенеке кроется причина того, что оно въ высокой степени и почти еще больше гербартовскаго пригодно для обоснованія *педагогики*. И дѣйствительно самъ Бенеке въ своемъ „Erziehungs-und Unterrichtslehre“ (1835 и 1836), а послѣ него главнымъ образомъ его ученикъ, Дресслеръ, построили эту науку. Уже Бенеке постоянно возвращался къ той мысли, что прирожденныя человѣку первичныя способности его индивидуальной души занимаютъ относительно лишь незначительное мѣсто въ позднѣйшемъ расцвѣтѣ жизни и весьма мало различаются у разныхъ лицъ (онъ ограничиваетъ индивидуальные задатки главнымъ образомъ различіями въ темпераментѣ, зависящими отъ интенсивности первичныхъ способностей). А все то, что на разговорномъ языкѣ зовется дарованіемъ, талантомъ, геніемъ и т. п.,

все это пріобрѣтается, по его ученію, путемъ воздѣйствія раздраженій на способности. Поэтому основная мысль его педагогики та, что воспитаніе должно такъ упорядочить эти воздѣйствія раздраженій, чтобы они вели къ соотвѣтствующимъ цѣлямъ воспитанія развитію, обогащенію и углубленію первичныхъ способностей.

На этомъ психологическомъ основномъ воззрѣніи обосновываетъ Бенеке не только свою логику (1842), проблему которой онъ видитъ въ возникновеніи понятій путемъ процесса слiянія представленій, но и свою практическую философію „Natürliches System der praktischen Philosophie" (1837 и 1840), развиваемую имъ на почвѣ оцѣнки раздраженій въ зависимости отъ производимаго ими повышенія или пониженія способностей. Подобно англійскимъ утилитаристамъ, пытается философъ найти здѣсь общія нормы для измѣренія той цѣнности, какую имѣютъ раздраженія съ точки зрѣнія альтруизма и эгоизма; при этомъ наиболѣе цѣннымъ въ моральномъ смыслѣ представляется ему то, что вообще болѣе приспособлено къ возвышенію человѣческой природы. Правильная оцѣнка такихъ цѣнностей является нравственнымъ сознаніемъ, которое, въ противоположность къ болѣе низменнымъ стремленіямъ, выражается въ видѣ чувства долга.

Наконецъ такое же психологическое обоснованіе имѣетъ у Бенеке и его „Metaphysik und Religionsphilosophie" (1840). Но построеніе метафизики и философіи религіи возможно лишь посредствомъ примѣненія принципа истолкованія по аналогіи, который переноситъ данныя самосознанія на внѣшній міръ. Вѣдь только внутренній опытъ даетъ, по ученію Бенеке, первоначальную и абсолютную достовѣрность; и основная ошибка Канта въ томъ, думаетъ Бенеке, что феноменальность, вполнѣ правильную по отношенію къ опыту внѣшнему, онъ распространилъ и на опытъ внутренній. Если мы хотимъ познавать другія вещи, то намъ не остается ничего больше, какъ только предположить, что все происходитъ въ нихъ аналогично тому, какъ мы это познали въ самихъ себѣ. Поэтому понятія субстанціональности и причинности опредѣляются имъ, согласно его взглядамъ на сущность и дѣятельность души: субстанція—это совокупность способностей, а ея дѣятельность это осуществленія этихъ способностей чрезъ реакцію на раздраженія, исходящія отъ другихъ субстанцій. При дальнѣйшемъ развитіи этотъ принципъ приводилъ къ воззрѣнію, названному Бенеке спиритуализмомъ, именно къ тому, что во всѣхъ, а также и въ тѣлесныхъ вещахъ, должно мыслиться нѣчто, аналогичное душѣ—монадологія безъ предустановленной гармоніи. Въ концѣ концовъ, въ виду того, что наши свѣдѣнія о внѣшнемъ мірѣ обнаруживаютъ повсюду пробѣлы, мы должны составить себѣ въ понятіи Божества идею міроваго единства, въ реальность которой мы скорѣе можемъ вѣрить и ее предчувствовать, нежели ее познавать.

Этимъ перенесеніемъ психическаго опыта въ метафизику раскрываетъ психологизмъ, въ лицѣ Бенеке, тайну, которая, какъ выяснилось, лежала также и въ основѣ великихъ метафизическихъ системъ: *истол-*

кованіе самопознанія человѣка въ смыслъ познанія міра. Такимъ образомъ, вся „діалектика“ послѣ-кантовской философіи обнаруживаетъ лишь глубокую мудрость, заключенную въ кантовскомъ принципѣ, что всякое философское познаніе есть лишь проникновеніе въ организацію человѣческаго разума.

Подобраны послѣдніе колосья, остававшіеся на полѣ послѣ жатвы; этимъ и заканчивается наша попытка связать въ снопы быстро взошедшій и созрѣвшій посѣвъ Канта. Миновало великое время, и для нѣмецкой философіи наступили осень и зима. Творческая сверхсила, изъ которой проистекали система за системой, изсякла, и за охмелѣніемъ умозрѣнія послѣдовало отрезвлѣніе. Къ тому же туманъ Реставраціи, нависшій надъ Европой, оказался всего гуще въ Германіи. А когда затѣмъ эта мрачная атмосфера начала проясняться, когда опять стало свѣжѣе, и все зашевелилось, тогда — исключая немногихъ носителей великой традиціи — утратилась связь между философской мыслію и универсальнымъ образованіемъ; утратилось то, что составляло тайну прежняго расцвѣта. Времена быстро измѣнились. Безъ сомнѣнія совокупность знанія въ настоящемъ далеко превосходитъ все знаніе того времени; но за то оно какъ бы расщепилось теперь между отдѣльными умами и спеціальностями, и индивидуумъ, не будучи въ состояніи пользоваться всей совокупностью знанія при выработкѣ своего образованія, долженъ вознаграждать себя за односторонность своихъ профессіональныхъ занятій пустымъ дилетантизмомъ, который отъ всего отвѣдываетъ и такимъ образомъ питается отъ всего, не имѣя ничего своего. Несомнѣнно, что теперь мы болѣе зрѣлы въ политическомъ отношеніи и болѣе способны рѣшать внѣшнія задачи. Но среди тревогъ борьбы намъ недостаетъ мира, чтобы наслаждаться плодами ихъ рѣшенія, и съ завистью приходится намъ оглядываться назадъ, мысленно возвращаясь къ тому времени, когда среди могучей творческой дѣятельности не возбранялось наслаждаться прекрасной гармоніей ея умственнаго содержанія. Въ вѣчныхъ торопяхъ современной жизни нѣтъ времени для „незаинтересованнаго созерцанія“; въ нашемъ соціальномъ механизмѣ, обточенномъ со всѣхъ сторонъ, нѣтъ мѣста для „влеченія къ игрѣ“. Для того, чья жизнь не проходитъ въ погонѣ за удовольствіями, какъ бы онъ ихъ ни называлъ, она становится серьезнымъ трудомъ; и только на далекомъ горизонтѣ воспоминанія и страстнаго томленія появляется картина тѣхъ золотыхъ дней, когда и у насъ, какъ когда то въ Греціи, истина сіяла свѣтомъ красоты.

ПРИЛОЖЕНІЕ I.

ВИНДЕЛЬБАНДЪ. Философія девятнадцатаго вѣка.

M. J. Monrad. Denkrichtungen der neueren Zeit. Bonn 1879.

A. Franck. Philosophes modernes étrangers et français. Paris 1873.

R. Eucken. Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart Leipzig 1878, 2. изд. 1892.

E. v. Hartmann. Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890.

W. Dilthey. Archiv für Geschichte der Philosophie т. XI. стр. 551 и сл.

H. Siebert. Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Göttingen 1898.

Ph. Damiron. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19-e siècle. Paris 1834.

H. Taine. Les philosophes classique français au 19-e siècle. Paris 1857.

Ch. Renouvier. Année philos. Paris 1867.

F. Ravaisson. La philosophie en France au 19-e siècle. Paris 1868.

L. Ferraz. Histoire de la philosophie en France au 19-e siècle. 3 тт. Paris 1880—1889.

P. Janet. Les maîtres de la pensée moderne. Paris 1883.

E. de Roberty. La philosophie du siècle. Paris 1891.

Ch. Adam. La philosophie en France, pr. moitiè du 19-e siècle. Paris 1894.

D. Masson. Recent English philosophy, 3-е изд. London 1877.

L. Liard. Les logiciens anglais contemporains. Paris 1878.

Th. Ribot. La psychologie anglaise contemporaine. Paris 1870.

Har. Höffding. Einleitung in die englische Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890.

L. Ferri. Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au 19-e siècle. Paris 1869.

K. Werner. Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. 5 тт. Wien 1844.

Изложеніемъ нѣмецкихъ системъ, стоящихъ на рубежѣ между 18-мъ и 19-мъ вѣками, *закончилась исторія философскихъ принциповъ*. Обзоръ дальнѣйшаго обусловленнаго ими развитія философіи, которое продолжается и въ наши дни, имѣетъ гораздо болѣе историко-литературный нежели собственно философскій интересъ. Вѣдь съ тѣхъ поръ не появилось ничего существенно новаго и цѣннаго. 19-й вѣкъ очень далекъ отъ того, чтобы быть философскимъ: въ этомъ отношеніи его можно поставить наряду съ 3 и 2 вѣками до Р. Х. или съ 14 и 15 по Р. Х. Говоря языкомъ Гегеля, можно было бы сказать, что міровой духъ нашего времени, столь занятый дѣйствительностью и увлеченный во внѣ,

не можетъ обратиться во внутрь, къ самому себѣ и наслаждаться самимъ собой въ своей собственной отчизнѣ [1]). Конечно дальнѣйшая философская литература 19-го вѣка достаточно обширна и достаточно пестро отливаетъ всѣми цвѣтами: сѣмена идей, занесенныя къ намъ отъ той эпохи расцвѣта умственной жизни, разраслись и принесли обильные плоды во всѣхъ областяхъ науки и общественной жизни, поэзіи и искусства; зачатки историческихъ идей легли въ основу почти необозримаго множества смѣняющихся сочетаній, оказавшихъ большое вліяніе въ силу особенныхъ личныхъ свойствъ ихъ создателей. Но даже такіе люди, какъ Гамильтонъ и Контъ, какъ Росмини и Лотце, въ концѣ концовъ обязаны всѣмъ своимъ значеніемъ лишь воодушевленной энергіи и тонкой осмотрительности, съ какой они преобразовали для новой жизни типическія историческія формы мысли. И то общее направленіе, въ какомъ пошла въ послѣднія десятилѣтія [2]) разработка проблемъ и образованіе понятій, не выходитъ изъ сферы тѣхъ же противоположностей, которыя уже завѣщаны исторіей и въ лучшемъ случаѣ лишь эмпирически вновь переработаны и формулированы.

Вѣдь рѣшающимъ моментомъ въ философскомъ движеніи 19-го вѣка является, безъ сомнѣнія, вопросъ о томъ, какое значеніе можетъ имѣть для общаго воззрѣнія на міръ и на жизнь естественно-научное пониманіе явленій. Вліяніе, пріобрѣтенное этой спеціальной наукой на философію и общую духовную жизнь, было въ 19-мъ вѣкѣ сперва нѣсколько задержано и оттѣснено на задній планъ, но за то позже оно проявилось съ тѣмъ большею силой. Метафизика 17-го вѣка, а вслѣдствіе этого и Просвѣщеніе 18-го вѣка находились вообще подъ властью *естественно-научнаго мышленія*: признаніе общей законосообразности всего существующаго, отыскиваніе наипростѣйшихъ элементовъ и формъ быванія, усмотрѣніе постоянной необходимости, лежащей въ основѣ всякой смѣны явленій—все это вліяло на теоретическія изысканія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на оцѣнку индивидуумомъ всего единичнаго, цѣнность котораго опредѣлялась понятіемъ „естественнаго". Противъ распространенія такого механическаго воззрѣнія на міръ выступила нѣмецкая философія съ той основной мыслью, что все такимъ образомъ познанное является лишь формой явленій и оболочкой цѣлесообразно развивающагося внутренняго міра, и что истинное пониманіе единичнаго должно опредѣлить значеніе, которое принадлежитъ ему въ цѣлесообразномъ строѣ жизни. *Историческое міровоззрѣніе* явилось результатомъ работы мысли, стремившейся начертать „систему разума".

Обѣ эти силы борятся другъ съ другомъ въ духовной жизни нашего времени, и въ этой борьбѣ выставляются въ самыхъ разнообраз-

---

[1]) Hegel, Berliner Antrittsrede. W. VI, XXXV.

[2]) Литературно-историческому изслѣдованію этого столь трудно поддающагося обработкѣ многообразія авторъ посвятилъ многолѣтній трудъ, результаты котораго онъ надѣется послѣдовательно изложить, какъ отдѣльныя части третьяго (дополнительнаго) тома его „Исторіи новой философіи". Тамъ будетъ подробно изложено и обосновано то, что здѣсь можетъ быть намѣчено лишь въ бѣгломъ очеркѣ.

нѣйшихъ комбинаціяхъ всѣ аргументы, заимствованные у прежнихъ періодовъ исторіи философіи; но не было употреблено въ дѣло ни одного существенно новаго принципа. И если при этомъ побѣда, повидимому, начала склоняться временно на сторону демокритизма, то онъ обязанъ этимъ главнымъ образомъ двумъ мотивамъ, особенно благопріятствовавшимъ ему въ наше время. Первый мотивъ преимущественно интеллектуальнаго характера, оказывавшій вліяніе и въ болѣе богатыя умственной жизнью періоды прежнихъ вѣковъ: это — *наглядная простота* и ясность, точность и опредѣленность естественно-научныхъ воззрѣній, которыя, будучи доступны математической формулировкѣ и опытной провѣркѣ въ любое время, обѣщаютъ устранить всѣ сомнѣнія и колебанія въ мнѣніяхъ и всѣ затрудненія истолковывающаго мышленія. Гораздо дѣйствительнѣе, однако, оказалась въ наши дни явная *полезность* естествознанія. Мощный переворотъ во внѣшнихъ условіяхъ жизни, непрерывно и быстро совершающійся на нашихъ глазахъ, необходимо подчиняетъ интеллектъ средняго человѣка господству тѣхъ формъ мысли, которымъ онъ обязанъ столь великими вещами, а потому въ этомъ отношеніи мы живемъ подъ знаменемъ *бэконизма*.

Съ другой стороны, повышенное культурное сознаніе нашего времени сохранило самый животрепещущій интересъ къ вопросамъ о значеніи для индивидуума общественной и исторической жизни. Чѣмъ больше политическое и соціальное развитіе европейскаго человѣчества вступаетъ въ стадію дѣйствія массъ, чѣмъ ярче чувствуется даже и въ духовной жизни направляющая власть цѣлаго надъ единичнымъ, тѣмъ больше борется и въ философскихъ размышленіяхъ *индивидуумъ* противъ господства *общества*: борьба между историческимъ и естественно-научнымъ міросозерцаніемъ и жизнепониманіемъ сильнѣе всего возгорѣлась въ томъ пунктѣ, гдѣ въ концѣ концовъ долженъ былъ рѣшиться вопросъ о томъ, поскольку отдѣльная личность обязана цѣннымъ содержаніемъ своей жизни самой себѣ, или господствующимъ надъ ней взаимоотношеніямъ цѣлаго. Опять, какъ и во время Возрожденія, жестоко столкнулись другъ съ другомъ универсализмъ и индивидуализмъ.

Если мы захотимъ теперь, пользуясь философской литературой этого столѣтія, дать краткій очеркъ тѣхъ движеній, въ которыхъ наиболѣе ярко выразилось это характерное противоположеніе, то прежде всего придется поставить вопросъ, въ какомъ смыслѣ и въ какихъ предѣлахъ можетъ стать *душевная жизнь* предметомъ естественно-научнаго познанія; ибо именно въ этомъ пунктѣ должно быть прежде всего установлено право на исключительное господство въ философіи этой формы мышленія. Поэтому никогда такъ много не спорили о задачѣ, методѣ и систематическомъ значеніи *психологіи*, какъ въ 19-мъ вѣкѣ; и въ концѣ концовъ единственно возможнымъ выходомъ являлось чисто эмпирическое изложеніе этой науки. Такимъ образомъ, психологія изъ всѣхъ особыхъ наукъ отдѣлилась, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, отъ философіи позже всѣхъ.

Но процессъ зависитъ и отъ болѣе общихъ условій: въ видѣ реакціи противъ высоко поднявшейся волны идеализма нѣмецкой философіи, черезъ все 19-е столѣтіе протекаетъ широкимъ потокомъ *матеріалистическое міросозерцаніе*, выразившееся съ наибольшей силой и страстностью около середины столѣтія, хотя для этого не имѣлось ни новыхъ основаній, ни новыхъ знаній. Правда, съ тѣхъ поръ, какъ отъ него отказалось болѣе серіозное естествознаніе, оно стало много скромнѣе въ своихъ притязаніяхъ на научное значеніе; но оно имѣетъ тѣмъ бо́льшее вліяніе, выступая подъ видомъ скептической и позитивистической осторожности.

Къ наиболѣе значительнымъ развѣтвленіямъ этого направленія мысли принадлежитъ и стремленіе подвергнуть изученію съ естественно-научной точки зрѣнія общественную жизнь человѣка, историческое развитіе и общія условія духовнаго бытія. Введенное подъ не особенно удачнымъ названіемъ *соціологіи*, это направленіе стремилось выработаться въ своеобразный родъ *философіи исторіи*, которая надѣется развить на болѣе широкихъ фактическихъ основаніяхъ мысли, заложенныя въ результатахъ философіи Просвѣщенія.

Но, съ своей стороны, и историческое міросозерцаніе оказало сильное воздѣйствіе на естествознаніе. Выставленная натурфилософіей идея исторіи органическаго міра получила въ высшей степени важное по своему вліянію осуществленіе въ эмпирическомъ изслѣдованіи. Методологическіе принципы, которые привели къ этому, распространились какъ бы сами собой и на другія области, и въ *эволюціонныхъ теоріяхъ* историческое и естественно-научное міровоззрѣніе, повидимому, настолько сблизились другъ съ другомъ, насколько это было возможно безъ участія новой объединяющей философской идеи.

Наконецъ, въ отношеніи къ индивидууму, побужденія, скрывавшіяся въ культурной проблемѣ 18-го вѣка, привели къ тому, что вопросъ *о цѣнности жизни* сдѣлался на время центромъ философскаго интереса. Пессимистическое настроеніе было побѣждено; и тогда только въ результатѣ всѣхъ этихъ обсужденій могъ быть поставленъ на разрѣшеніе болѣе глубокій и ясный вопросъ о сущности и содержаніи цѣнностей вообще, и такимъ образомъ философія могла вернуться, правда удивительнѣйшими обходными путями, къ *кантовской основной проблемѣ объ общезначущихъ цѣнностяхъ*.

Изъ философской литературы 19-го вѣка можно отмѣтить слѣдующія главныя явленія:

Во Франціи господствующая *идеологія* раздѣлилась сперва на двѣ вѣтви: одну, болѣе физіологическую, другую болѣе психологическую. Въ духѣ Кабаниса дѣйствовали главнымъ образомъ *парижскіе врачи*, какъ Ф. Пинель (1737—1826; Nosographie philosophique, 1798), Ф. Бруссе (1772—1838; Traité de physiologie, 1822; Traité de l'irritation et de la folie, 1828) и основатель *френологіи*, Фр. Іос. Галль (1758—1828; Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier, 1809, составлено въ сотрудничествѣ съ Шпурцгеймомъ).—Противоположное

направленіе было представлено школой Монпелье: Барте (1734—1806; Nouveaux éléments de la science de l'homme, 2-е изд. 1806). Къ ней присоединялись: М. Ф. Биша (1771—1802; Recherches physiologiques sur la vie et la mort, 1800), Бертранъ (1795—1831; Traité du somnambulisme 1823) и Бюиссонъ (1766—1805; De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques, 1802). Этому направленію соотвѣтствовала разработка идеологіи у Добе (Daube, Essai d'idéologie, 1803) и въ особенности у П. Ларомигьера (1756—1837; Leçons de philosophie, 1815—1818) и у его учениковъ Фр. Тюро (1768—1832; De l'entendement et de la raison, 1830) и Ж. Ж. Кардальяка (1766—1845; Ftudes élémentaires de philosophie, 1830).—См. Picavet, Les idéologues. Paris 1891.

Новому направленію, характеризующемуся болѣе обширнымъ историческимъ образованіемъ и глубже разработанной психологіей, кладетъ начало М. Ж. Дежерандо (1772—1842; De la génération des connaissances humaines, Berlin 1802; Histoire comparée des systèmes de philosophie, 1804); главой его является Ф. П. Менъ де Биранъ (1766—1824; De la décomposition de la pensée, 1805; Les rapports du physique et du moral de l'homme, напеч. въ 1834 г.; Essais sur les fondements de la psychologie, 1812; Oeuvres philosophiques éditées par V. Cousin, 1841; Oeuvres inédites éditées par E. Naville, 1859; Nouvelles oeuvres inédites ed. par A. Bertrand, 1887). См. о немъ A. Lang, Köln 1901; A. Kühtmann, Bremen 1901. Въ это ученіе (а также и въ то, представителемъ котораго явился А. М. Амперъ) внесли элементы шотландской и нѣмецкой философіи: П. Прево (1751—1839), Ансильонъ (1766—1837), Ройе-Колларъ (1763—1845), Жуффруа (1796 до 1842) и прежде всего Викторъ Кузенъ (1792—1867; Introduction à l'histoire générale de la philosophie, 7-е изд. 1872; Du vrai, du beau et du bien, 1845; Oeuvres compl. Paris 1846 и сл., см. E. Fuchs, Die Philos. V. Cs., Berlin 1847; J. E. Alaux, La philosophie de M. Cousin, Paris 1864; P. Janet, V. C. et son oeuvre, Paris 1885; Barthélémy-St. Hilaire, V. C., 3 тома, Paris 1885). Многочисленная и выдающаяся между прочимъ своими историческими работами школа, основанная Кузеномъ, называется обыкновенно *спиритуалистической* и *эклектической*. Она была оффиціальной философіей со времени іюльской революціи и отчасти продолжаетъ быть ею и теперь. Къ числу ея приверженцевъ, основательно, изящно и съ успѣхомъ поработавшихъ въ исторической области, принадлежатъ такіе люди, какъ Фил. Дамиронъ, Жюль Симонъ, Е. Вашеро, Ш. Секретанъ, Г. Мартенъ, А. Шенье, А. Франкъ, В. Горео, Хр. Бартольмесъ, Э. Сессе, П. Жане, Э. Каро и др. Среди нихъ нѣкоторой теоретической самостоятельностью отличается Фр. Равессонъ (Morale et métaphysique, la Revue de mét. et de mor. 1893).

Главными противниками ихъ были философы *церковной* партіи, теорію которыхъ называютъ обыкновенно *традиціонализмомъ*. Наряду съ Шатобріаномъ (Le génie du christianisme, 1802; см. Ch. Lady Blennerhasset, Mainz 1903); Жоз. де Мэстромъ (1753—1821; Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, 1810; Soirées de St. Petersbourg, 1821. Du Pape, 1829; см. о немъ Fr. Paulhan, Paris 1903) и Ж. Фрейссину (J. Frayssinous, 1675—1841; Défense du Christianisme, 1823) стоитъ на первомъ планѣ. В. Г. А. де Бональдъ (1753—1841; Théorie du pouvoir politique et religieux, 1796; Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, 1800; Du divorce 1801; De la philosophie morale et politique du 18-е siècle; Oeuvres compl. 15 тт. Paris 1816 и сл.). Въ причудливой фантастической формѣ представленъ традиціонализмъ у П. С. Балланша (1776—1847; Essai sur les institutions sociales, 1817; La palingénésie sociale; Oeuvres complètes, 5 тт. Paris 1883). Сначала этого направленія придерживался

и Г. Ф. Р. де Ламенэ (1782—1854) въ своемъ Essai sur l'indifférence en matière de religion (1817); позже, порвавъ съ церковью (Parole d'un croyant, 1834), онъ построилъ въ „Esquisse d'une philosophie“ (4 тт. 1841—1846) обширную систему философіи, которая отразила на себѣ отчасти шеллинговскую систему тожества, отчасти итальянскій онтологизмъ.

Среди философскихъ представителей *соціализма* (см. L. Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich, Leipzig 1849 сл.) является замѣчательнѣйшимъ Кл. де Сенъ-Симонъ (1760—1825; Introduction aux travaux scientifiques du 19-e siècle, 1807; Reorganisation de la société européenne, 1814; Système industriel, 1821 сл.; Nouveau christianisme, 1825; Oeuvres choisies, 3 тт., 1859). Изъ его послѣдователей могутъ быть названы: Базаръ (Doctrine de S. Simon, 1829), Б. Анфантенъ (1796—1864; La religion St. Simonienne, 1831), Пьеръ Леру (1798—1871; Réfutation de l'éclecticisme, 1839; De l'humanité, 1840), Ж. Рено (1806—1863; Ciel et terre, 1854) и Ф. Бюше (1796—1866; Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès, 1840).

Самое выдающееся положеніе занимаетъ Ог. Контъ, род. въ Монпелье въ 1798 г., умеръ въ одиночествѣ въ Парижѣ въ 1857 г.: Cours de philosophie positive (6 тт., Paris 1840—1842); Système de politique positive (Paris 1851—1854), въ приложеніи къ которой напечатаны характерныя юношескія произведенія, между прочимъ Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société (1824); Catéchisme positiviste (1853). См. Littré, Comte et la philosophie positive (Paris 1888); J. St. Mill, Comte and positivism (London 1865); J. Rig, A. Comte, la philosophie positive resumée (Paris 1881); E. Caird, The social philosophy and religion of Comte (Glasgow 1885); Чичеринъ, Положительная философія и единство науки (Москва 1892), Lévy-Brühl, La philosophie d'A. Comte (Paris 1900); G. Misch, Die Entstehung des französischen Positivismus (Arch. f. Gesch. d. Philos. XIV, 1901).

Въ послѣдующее время ученіе Конта оказало гораздо бо́льшее вліяніе и даже частью господствовало: къ его позитивизму, систематическимъ представителемъ котораго былъ Э. Литтре (1801—1881; La science au point de vue philosophique, Paris 1873), примкнули, довольно свободно приспособляя это ученіе, такіе выдающіеся писатели, какъ И. Тэнъ (1820—1893; Philosophie de l'art, 1865; De l'intelligence, 1870; см. о немъ G. Barzelotti, Rom 1895) и Эрн. Ренанъ (1823—1892; Questions contemporaines, 1868; L'avenir de la science, 1890); подъ контовскимъ же вліяніемъ шло развитіе *эмпирической*, такъ называемой „экспериментальной“ *психологіи*, въ качествѣ представителя которой можетъ быть названъ издатель Revue philosophique Т. Рибо (кромѣ его историческихъ работъ по англійской и нѣмецкой психологіи, см. изслѣдованія о наслѣдственности, о болѣзняхъ памяти, воли, личности и т. п.), а отчасти также развитіе *соціологіи*, разработкой которой особенно заняты Р. Вормсъ, Г. Тардъ, Э. Дюркгеймъ (см. Année sociologique съ 1894) и др. Въ связи съ ученіемъ Конта находятся также *эволюціонно-историческія* теоріи, развиваемыя главнымъ образомъ Ж. М. Гюйо (1854—1888; Esquisse d'une morale, 1885; L'irréligion de l'avenir, 1887; L'art au point de vue sociologique, 1899).

Наиболѣе замѣчательнымъ современнымъ представителемъ философіи во Франціи является Ш. Ренувье (род. 1818; Essais de critique générale, 2-е изд. 1875—1896; Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques, 1885 сл.; La philosophie analytique de l'histoire, 1896; La nouvelle monadologie, 1899; Les dilemmes de la métaphysique, 1901); устанавливаемый имъ синтезъ между Кантомъ и Контомъ находитъ свое литературное выраженіе въ l'Année philosophique (съ 1889). Между современными представителями французской философіи родственны ему по направленію

Ж. Лашелье и его ученикъ Э. Бутру (De la contingence des lois de la nature, Paris 1895).

Въ *Англіи* представителями *ассоціаціонной психологіи* кромѣ Томаса Броуна являются такіе мыслители, какъ Томасъ Бельшэмъ (1750—1829; Elements of the philosophy of the human mind, 1801), Джонъ Фирнъ (First lines of the human mind, 1820) и многіе другіе; она нашла себѣ поддержку въ физіологическихъ и френологическихъ теоріяхъ у Дж. Комба (A system of phrenology, Edinburg 1825); Сам. Бэли (Essays on the pursuit of truth., 1829; The theory of reasoning, 1851; Lettres on the philosophy of human mind, 1855) и Гарріэтъ Мартино (Lettres on the laws of man's nature and developm 1851). Своего полнаго развитія достигла она у Джемса Милля (Analysis of the phaenomena of the human mind, 1829; см. о немъ A. Bain, London 1882) и у его сына Джона Стюарта Милля (1806—1873; System of logic ratiocinative and inductive, 1843; Utilitarianism, 1863; Examination of sir W. Hamilton's philosophy, 1865; посмер. Nature, 1874; Ethische Fragmente, изд. Ch. Douglas'омъ, 1897. См. H. Taine, Le positivisme anglais, Paris 1864; L. Courtney, Life of Mill, London 1889; Ch. Douglas, J. St. Mill, Edinb. und London 1895). Близко къ этому направленію стоялъ также Александръ Бэнъ (The senses and the intellect, 1856; Mental and moral science, 1868; The emotions and the will, 1859). Родственный *утилитаризмъ* исповѣдывали Г. Коганъ (Philosophical treatise on the passions, 1802; Ethical questions, 1871), Джонъ Аустинъ (1790—1859; The philosophy of positive law, 1832), Дж. Корнвалль Льюисъ (A treatise on the methods of observation and reasoning in politics, 1852). См. Leslie Stephen (The English Utilitarians), London 1900; видоизмѣненному утилитаризму училъ Генри Сиджвикъ (1838—1900; Methods of Ethics, 1875; Practical Ethics, London 1898).

Шотландская философія послѣ Дегальда Стюарта и Джемса Макинтоша (1764—1832; Dissertation on the progress of ethical philosophy, 1830) имѣла незначительныхъ представителей, вродѣ Аберкромби (1781—1846; Inquiry conc. the intellectual powers, 1830; Philosophy of the moral feelings, 1833); Чальмерса (1780—1847) и, какъ академическое ученіе, сильно приблизилась къ кузеновскому эклектизму въ лицѣ Генри Кальдервуда, (Philosophy of the Infinite, 1854), бывшаго также подъ вліяніемъ Гамильтона, Дж. Д. Мореля (An historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the 19-th centuryl, 1846) и Г. Веджвуда (On the development of the understanding, 1848).

Дальнѣйшее обогащеніе ея новыми точками зрѣнія произошло въ силу знакомства съ нѣмецкой литературой, чему содѣйствовали Сам. Тайл. Кольриджъ (1772—1834), В. Вордсвортъ (1770—1850) и больше всѣхъ Томасъ Карлейль (1795—1881; Past and present, 1843; см. P. Hensel, Thomas Carlyle, Stuttgart, 2. изд. 1900). Въ философіи прежде всего обнаружилось вліяніе Канта, теорія познанія котораго имѣла вліяніе на Дж. Гершеля (On the study of natural philosophy, 1831) и особенно на В. Юэля (Philosophy of the inductive sciences, 1840).

Въ видѣ вполнѣ осмысленнаго отвѣта на такое воздѣйствіе явилось значительное преобразованіе шотландской философіи, произведенное Вильямомъ Гамильтономъ (1788—1856; Discussions on philosophy and litterature, 1852; On truth and error, 1856; Lectures on metaphysics and logic, 1859; изданіе сочиненій Рида и Стюарта; см. M. Weitsch, S. W. Hamilton, the man and his philosophy, Edinburg and London 1883). Въ школѣ Гамильтона собственно *агностицизмъ*, представляемый главнымъ образомъ М. Л. Манселемъ (1820—1871; Metaphysics or the philosophy of consciousness, 1860), отдѣляется отъ направленія, склоняющагося къ эклектической метафизикѣ: М.

Вейчъ, Р. Лоундесъ (Introduction to the philosophy of primary beliefs, 1865), Личменъ, Макъ-Кошъ и др.

Благодаря воздѣйствію Гамильтона возникло особое направленіе, пытающееся разрабатывать формальную логику въ видѣ символическаго счисленія; къ этому направленію принадлежатъ: Дж. Буль (The mathematical analysis of logic, 1847; An analysis of the laws of thought, 1854), де-Морганъ (Formal logic, 1847), Т. Спенсеръ Бейнсъ (An essay on the new analytik of logical forms, 1850), В. Стенли Джевонсъ (Pure Logic, 1864; Principles of science, 1874) и Дж. Веннъ (Symbolic logic, 1881; Logic of chance, 1876; Principles of Logic, 1889). См. о нихъ А. Риль (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 1877) и Л. Ліаръ (Les logiciens anglais contemporains, Paris 1878).

Подъ вліяніемъ частью Канта, частью позднѣйшаго нѣмецкаго теизма находится философъ религіи Джемсъ Мартино, такъ же какъ В. Ньюманъ, А. Фразеръ и др. Нѣмецкій идеализмъ въ своемъ полномъ развитіи и метафизической формѣ, особенно въ видѣ гегельянства, вызвалъ, начиная съ Гутчинсона Стирлинга (The secret of Hegel, 1865), сильное идеалистическое движеніе, главою котораго сдѣлался Т. Гиль-Гринъ (ум. 1882; Introduction to Humes Treatise, 1875; Prolegomena to Ethics, 1883); къ этому же направленію надо причислить А. Г. Бредли (Appearence and reality, 2 изд. 1897), Т. Г. Годжсона, Э. Кэрда и др.

Эти теченія находятся подъ вліяніемъ принципа *развитія*; этотъ же принципъ былъ руководящимъ для Ч. Дарвина въ изслѣдованіи органической природы (1809—1882; Origin of species by means of natural selection, 1859; Descent of man, 1871); Гербертъ Спенсеръ (1820—1904; First principles, 1862; Principles of Biology, 1864—1867; Principles of Psychology, 1870—1872; Principles of Sociology, 1876—1896; Principles of morality, 1879—1893; см. о немъ O. Gaupp, Stuttgart 1897) далъ этому принципу общую формулировку и положилъ его въ основу всеобъемлющей „системы синтетической философіи". Къ этому же направленію главнымъ образомъ принадлежатъ такіе писатели, какъ Уоллесъ, Дж. Г. Льюисъ, Дж. Роменсъ и пр.; сюда же можетъ быть причисленъ Сиджвикъ (см. выше). Кромѣ того къ нему приближается большинство англійскихъ позитивистовъ, какъ Г. Гексли (Evolution and ethics, 1893), Дж. Тиндаль, Дж. К. Максуэль, Г. Мэнъ и др.

Направленіе *итальянской* философіи 19-го столѣтія опредѣляется еще въ большей степени чѣмъ направленіе французской политическими мотивами, и содержаніе переработаннаго для этихъ цѣлей мышленія находится въ зависимости частью отъ французской, частью отъ нѣмецкой философіи. Сначала у итальянскихъ философовъ, какъ напр. у Джьойа (1766—1829) или у его друга Романьози (1761—1835), господствовало въ практическомъ и теоретическомъ отношеніяхъ міровоззрѣніе энциклопедистовъ; но уже у Паскаля Галлуппи (1771—1846; Saggio filosofico sulla critica delle connoscenze umane, 1820 и слѣд.; Filosofia della volontà, 1832 и слѣд.) выступаетъ кантовское вліяніе, конечно въ психологической формѣ лейбницевской виртуальной врожденности.

Позднѣе итальянская философія, разрабатываемая преимущественно духовными лицами, находится подъ сильнымъ вліяніемъ союза папства съ демократическимъ либерализмомъ, причемъ пытается соединить раціонализмъ съ вѣрой въ Откровеніе. Самымъ своеобразнымъ и лично симпатичнѣйшимъ представителемъ этого направленія былъ Антоніо Розмини-Сербати (1796—1855; Nuovo saggio sull'origine delle idee, 1830; Principj della scienza morale, 1831; посм. Teosofia, 1859 и сл.; Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, 1884; см. о немъ F. X. Kraus, Deutsche Rundschau, 1890). Еще замѣтнѣе ведетъ къ *онтологизму*, т. е. къ апріорному ученію о

бытіи, сочетаніе платоновскихъ, картезіанскихъ и шеллинговскихъ идей у Винченцо Джоберти (1801—1852; Degli errori filosofichi di Rosmini, 1842; Inroduzione alla filosofia, 1840; Protologia, 1857. См. Спавента, La filosophia di Gioberti, 1863). Такой же путь развитія проходитъ и Теренцо Маміани (1800—1885; Confessioni di un metafisico, 1865); ему слѣдовали также примыкая къ нѣмецкой и французской философіи, Луиджи Ферри (1826—1895), Лабанка, Бонателли и друг.

Это теченіе встрѣтило противниковъ, съ одной стороны, въ прямолинейномъ *ортодоксализмѣ* Вентуры (1782—1861), Тапарелли и Либераторе (Della conoscenza intellettuale, 1865), съ другой стороны, въ политически-радикальномъ *скептицизмѣ* Джузеппе Феррари (1811—1866; La filosofia della rivoluzione, 1851) и Антоніо Франки (La religione del 19. secolo, 1853). Съ кантовской философіей Италія познакомилась черезъ Альфр. Теста (1784—1860; Della critica della ragione pura, 1849 и сл.), еще съ бо́льшимъ результатомъ черезъ Кантони (р. 1840; Em. Kant. Milano 1879—1884), Ф. Токко, С. Турбилліо и др., съ ученіемъ Гегеля—черезъ А. Вера (1813—1885), Б. Спавента (1817—1883) и Фер. Фіорентино, съ контовскимъ позитивизмомъ черезъ—Катанео, Ардиго и Лабріола.

Въ *Германіи*—см. Joh. Ed. Erdmann, Grundriss II, Anhang. §§ 331 и сл., 4. изд., въ особ. Benno Erdmann, стр. 728 и сл. — въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ 19-го столѣтія сначала распространялись обширныя школьныя системы. Наиболѣе единодушной и стойкой оказалась школа Гербарта; выдающимися представителями ея были: М. Дробишъ (Religionsphilosophie, 1840; Psychologie, 1842; Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, 1867), Р. Циммерманъ (Aesthetik, Wien 1865); Л. Штрюмпель (Hauptpunkte der Metaphysik, 1840; Einleitung in die Philosophie, 1886): Т. Циллеръ (Einleitung in die allgemeine Pädagogik, 1856). Особую вѣтвь этой школы образуетъ такъ называемая *психологія народовъ*, начало которой положили М. Лацарусъ (Leben der Seele, 1856 и сл.) и Г. Штейнталь (Abriss der Sprachwissenchaft, I, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenchaft, 1871): см. ихъ программу въ I-мъ т. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.

Гегелевская школа испытала на себѣ всю тяжесть благодѣтельнаго дѣйствія діалектики: уже въ 30-хъ годахъ она распалась изъ за разногласій по религіознымъ вопросамъ. Независимо отъ этихъ споровъ, шли своимъ путемъ выдающіеся историки философіи: Целлеръ и Прантль, Эрдманъ и Куно Фишеръ. Нейтральное положеніе среди партійныхъ раздоровъ занимаютъ самостоятельные мыслители: К. Розенкранцъ (1805—1879; Wissenschaft der logischen Idee, 1858 и сл.) и Фридрихъ Теодоръ Фишеръ (1807—1887; Aesthetik, 1846—1858; Auch Einer, 1879).

„Правая сторона“ гегелевской школы, возстававшая противъ пантеистическаго истолкованія и подчеркивавшая метафизическое значеніе личности, сблизилась съ мыслителями, которые, сохранивъ свою самостоятельность по отношенію къ Гегелю, придерживались фихтевскихъ и лейбницевскихъ мотивовъ, какъ І. Г. Фихте (сынъ творца „Наукословія“, 1797—1879; Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, 1829; Ethik, 1850 и сл.; Anthropologie, 1856); К. Фортлаге (1806 — 1881; System der Psychologie, 1855); Христ. Вейсе (1801—1866; System der Aesthetik, 1830—1871; Grundzüge der Metaphysik, 1835; Das philosophische Problem der Gegenwart, 1842; Philosophie des Christentums, 1855 и сл.); Г. Ульрици (1806—1884; Das Grundprinzip der Philosophie, 1845 и сл.; Gott und die Natur, 1861; Gott und der Mensch, 1866); далѣе Э. Трандорфъ (1782—1863), Мор. Карръеръ (1817—1895) и др. Къ нимъ примыкаютъ, съ одной стороны, Р. Роте (1797—1867; Theologische Ethik, 2-е изд. 1867—

1871; см. о его умозрительной системѣ H. Holtzmann, 1899), который въ своей оригинальной мистикѣ остроумно сочеталъ многіе мотивы идеалистическаго развитія, и, съ другой стороны, А. Тренделенбургъ, полагавшій, что, замѣнивъ гегелевскій діалектическій принципъ понятіемъ „движенія", онъ можетъ опровергнуть гегелевскую философію; заслуга же его состоитъ въ томъ, что онъ положилъ начало изученію Аристотеля (1802—1872; Logische Untersuchungen, 1840; Naturrecht, 1860).

Къ „лѣвой" гегеліанцевъ принадлежатъ Арнольдъ Руге (1802—1880; вмѣстѣ съ Эхтермейеромъ издавалъ Hallesche Jahrbücher, 1838—1840, и Deutsche Jahrbücher, 1841 и сл.; Полное собраніе сочиненій 10 тт., Мангеймъ 1846 и сл.), Людвигъ Фейербахъ (1804—1872; Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830; Philosophie und Christentum, 1839; Wesen des Christentums, 1841; Wesen der Religion, 1845; Theogonie, 1857. Собраніе сочиненій 10 тт. Лейпцигъ 1846 и сл. См. K. Grün, L. Feuerbach, Leipzig 1874), Давидъ Фридрихъ Штраусъ (1808—1874; Das Leben Jesu, 1835; Christliche Glaubenslehre, 1840 и сл.; Der alte und der neue Glaube, 1872; Собраніе сочиненій, 12 тт., Берлинъ 1876 и слѣд. См. A. Hausrath, D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg 1876—1878).

Изъ участниковъ *спора о матеріализмѣ* слѣдуетъ упомянуть: К. Молешотта (Kreislauf des Lebens, 1852), Рудольфа Вагнера (Ueber Wissen und Glauben; 1854; Der Kampf um die Seele, 1857), К. Фогта (Köhlerglaube und Wissenschaft, 1854; Vorlesungen über den Menschen, 1863), Л. Бюхнера (Kraft und Stoff, 1855). Родственъ *матеріализму* крайній *сенсуализмъ*, какъ онъ былъ выработанъ Г. Чольбе (1819—1873; Neue Darstellung des Sensualismus, 1855; Grundzüge der extensionalen Erkenntnisstheorie, 1875), воспринятый Ф. Ибервегомъ (1826 — 1871) первоначально въ духѣ, близкомъ къ направленію Бенеке (см. A. Lange, Geschichte der Materialismus II, 2, 4); близки къ матеріализму такъ называемый *монизмъ*, который съ помощью теоріи отбора пытался провести Э. Геккель (род. 1834, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 1868; Die Welträtsel, 1899; см. Loof, Anti-Häckel, 1900, и Fr. Paulsen, E. Haeckel als Philosoph, Preuss. Jahrb., 1900), и соціалистическая философія исторіи, основателями которой были Фр. Энгельсъ (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888; Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, 1884) и К. Марксъ (Das Kapital, 1867 и сл.). См. о нихъ R. Stammler, Wirtschaft und Recht, 1896); G. Masaryk, Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus, 1899; L. Wolfmann, Der historische Materialismus, 1900.—

Гораздо болѣе замѣчательнымъ явленіемъ среди эпигоновъ нѣмецкой философіи былъ Руд. Герм. Лотце (1817—1881; Metaphysik, 1841; Logik, 1842; Medizinische Psychologie, 1842; Mikrokosmus, 1856 и сл.; System der Philosophie, I Logik, 1874, II Metaphysik, 1879; см. O. Caspari, H. Lotze in seiner Stellung zur deutschen Philosophie, 1883; E. v. Hartmann, Lotze's Philosophie, Berlin 1888; H. Schoen, La métaphysique de Lotzé, Paris 1902).

Интересными представляются вторичныя явленія въ лицѣ Г. Т. Фехнера (1801—1887; Nanna, 1848; Physikal. und philos. Atomenlehre, 1855; Elemente der Psychophysik, 1860; Drei Motive des Glaubens, 1863; Vorschule der Aesthetik, 1876; Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1889; см. о немъ K. Lasswitz, Stuttgart 1896; W. Wundt, Leipzig 1901) и Ев. Дюринга (род. 1833; Natürliche Dialektik, 1865; Wert des Lebens 1865; Logik und Wissenschaftstheorie, 1878). — Съ католической стороны участіе въ развитіи философія принимали: Фр. Гермесъ (1775—1831; Einleitung in die christkatholische Theologie, 1819), Бернг. Больцано (1781—1848;

Wissenschaftslehre, 1837; см. M. PALAGYI, Kant und Bolzano, Halle, 1902); Антонъ Гюнтеръ (1785—1863; Собраніе сочиненій, Вѣна 1881) и Вильгельмъ Розенкранцъ (1821—1874; Wissenschaft des Wissens, 1866).

Сильно ослабѣвшій къ серединѣ столѣтія интересъ къ философіи въ Германіи опять сильно возросъ, вслѣдствіе соединенія изученія философіи Канта съ потребностями естествознанія. Изученіе Канта, вызванное трудомъ Куно Фишера (1860), повело къ направленію, которое въ своихъ многочисленныхъ оттѣнкахъ обозначается какъ *новокантіанство*. Къ нему принадлежатъ главнымъ образомъ: А. Ланге (1828—1875; Geschichte der Materialismus, 1866) и О. Либманъ (род. 1840; Analysis der Wirklichkeit, 3. изд. 1900); въ богословской области представителемъ этого направленія является Альб. Ричль (Theologie und Metaphysik, 1881).

Теоретическая физика получила значеніе для философіи главнымъ образомъ черезъ Роб. Майера (Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur, 1845; Ueber das mechanische Aequiavlent der Wärme, 1850; см. о немъ А. Риля въ Sigwart-Abhandlungen, 1900), Г. Гельмгольца (Physiologische Optik, 1886; Tatsachen der Wahrnehmung, 1879), В. Маха (Die Analyse der Empfindungen, 2. изд., Jena, 1900; см. о немъ R. KÖNIGSWALD, Berlin, 1903) и Г. Герца (Prinzipien der Mechanik, Leipzig 1894).

Выйдя изъ физіологическихъ началъ, Вильгельмъ Вундтъ (род. 1837) дошелъ до созданія всеобъемлющей системы философіи. Изъ его многочисленныхъ сочиненій слѣдуетъ упомянуть: Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1873 и сл.; Logik, 1880 и сл.; Ethik, 1886; System der Philosophie, 1889; Grundriss der Psychologie, 1897; Völkerpsychologie, 1900; (см. E. KÖNIG, W. Wundt, Stuttgart 1901).

Реализмъ въ лицѣ І. фонъ Кирхмана (Philosophie des Wissens, 1864) и *позитивизмъ* въ лицѣ К. Геринга (System der kritischen Philosophie, 1874 и сл.), Е. Лааса (Idealismus und Positivismus, 1879 и сл.) и частью А. Риля (Der philosophische Kritizismus, 1876 и сл.), приближаются къ кантіанизированной теоріи познанія. Родственному направленію слѣдуетъ также Р. Авенаріусъ (Kritik der reinen Erfahrung, 1888—1890; Der menschliche Weltbegriff, 1891).

Какъ для перечисленныхъ писателей руководящимъ принципомъ являются разсудочныя формы изслѣдованія природы, такъ для такихъ изслѣдователей, какъ Руд. Эйкенъ (Die Einheit des Geisteslebens, 1888; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896; Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901), Г. Глогау (Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, 1880) и В. Дильтей (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883) такимъ же принципомъ служатъ интересы историческаго міросозерцанія.

Промежуточное положеніе занимаетъ Хр. Зигвартъ (Logik, 2. изд. 1893).

Изъ единичныхъ представителей, стоящихъ ближе къ общей литературѣ, слѣдуетъ упомянуть главнымъ образомъ о двухъ личностяхъ:

Эд. фонъ Гартманъ (род. 1842), „Философія Безсознательнаго" (1869) котораго надѣлала много шуму, дошелъ черезъ цѣлый рядъ сочиненій (главнѣйшія: Das Unbewusste vom Standpunkt der Deszendenztheorie, 1872; Phänomenologie des sittlichen Bewussteins, 1879; Die Religion des Geistes, 1882; Aesthetik, 1887 и сл.; Kategorienlehre, 1897; Geschichte der Metaphysik, 1900) до болѣе строгой научности; но въ то же время онъ вызвалъ ничѣмъ несдерживаемое движеніе популярной философіи, частью пессимистическое, частью мистическое. Представителемъ перваго можно считать Майнлендера (Philosophie der Erlösung, 1874 и сл.), второго Дю-Преля (Philosophie der Mystik, 1884 и сл.).

Фр. Вильг. Ницше (1844—1900), бурное и страстное развитіе мыслей котораго въ смѣняющихся періодахъ можетъ быть характеризовано слѣдующими изъ его многочисленныхъ сочиненій (Собраніе сочиненій, Лейпцигъ 1895 и слл.): Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872; Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873—1876; Menschliches-Allzumenschliches, 1876—1880; Also sprach Zarathustra, 1883 и сл.; Jenseits von Gut und Böse, 1886; Zur Genealogie der Moral, 1887, Götzendämmerung 1889. См. о немъ A. RIEHL, Stuttgart, 2. изд. 1897.

---

§ 1. Борьба изъ за души.

H. MÜNSTERBERG. Grundzüge der Psychologie Bd. I. Die Prinzipien, Leipzig 1900.

ED. V. HARTMANN. Die moderne Psychologie, Leipz. 1901.

G. VILLA. Einleitung in die Psychologie der Gegenwart, пер. на нѣм. яз. Pflaum'омъ, Leipz. 1902.

Характернымъ измѣненіемъ въ общихъ научныхъ условіяхъ 19-го вѣка является постоянно прогрессирующее *отдѣленіе психологіи отъ философіи* [1]), которое въ настоящее время можетъ разсматриваться какъ завершившееся въ принципѣ. Оно явилось слѣдствіемъ быстраго паденія метафизическаго интереса и метафизическихъ изслѣдованій, что обнаружилось особенно въ Германіи, какъ естественная реакція противъ слишкомъ высокаго напряженія умозрительнаго мышленія. Лишившись, такимъ образомъ, болѣе общей основы и стремясь въ то же время упрочиться въ видѣ чисто эмпирической науки, психологія не могла сначала оказать значительнаго сопротивленія вторженію въ нее естественно-научнаго метода, съ точки зрѣнія котораго она должна была разрабатываться, какъ спеціальная отрасль физіологіи или общей біологіи. Вокругъ этого вопроса группируется цѣлый рядъ значительныхъ движеній.

1. Въ началѣ столѣтія происходило живое взаимодѣйствіе между французскими идеологами и отпрысками англійской философіи Просвѣщенія, расколовшейся на ассоціаціонную психологію и ученіе о здравомъ человѣческомъ смыслѣ; но теперь руководящая роль принадлежала Франціи. Здѣсь же все рѣзче выступала существовавшая съ самаго начала во французскомъ сенсуализмѣ противоположность между Кондильякомъ и Боннэ. У Дестюта-де-Траси и даже у Ляромигьера мы не замѣчаемъ еще ясно обозначившейся тенденціи въ ту или другую сторону. Но уже Кабанисъ является вождемъ *матеріалистическаго* направленія: въ своемъ изслѣдованіи связи между физической и душевной (moral) сущностью человѣкъ онъ, разсматривая различныя вліянія возраста, пола, температуры, климата, приходитъ къ тому выводу, что душевная жизнь опредѣляется повсюду тѣломъ и его физическими отношеніями. Поэтому, если органическія функціи сводились, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, исключительно на механическіе и химическіе процессы, то казалось, что

---

[1]) См. W. WINDELBAND, Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung (Leipzig 1876).

душа, ставшая излишней въ качествѣ жизненной силы, отслужила свою службу даже и какъ носительница сознанія.

При дальнѣйшемъ развитіи этой мысли другими врачами, какъ напримѣръ Бруссе, еще рѣзче выступилъ на видъ свойственный ей матеріалистическій отпечатокъ: интеллектуальная дѣятельность является „однимъ изъ результатовъ“ функцій мозга. Съ жадностью ухватились поэтому за удивительную *френологическую* гипотезу Галля, пытавшагося локализировать въ опредѣленныхъ частяхъ мозга отдѣльныя способности, которыми до сихъ поръ располагала эмпирическая психологія. Теорія, что даже снаружи, по черепу, можно узнать, сильно или слабо развиты отдѣльныя дарованія, не только являлась забавой для публики, но и вызывала представленіе, въ особенности у врачей, что этимъ несомнѣнно раскрыта матеріальность такъ называемой душевной жизни. Френологическое суевѣріе, какъ показываетъ успѣхъ сочиненія Комба, возбудило къ себѣ большой интересъ, особенно въ Англіи, и содѣйствовало развитію чисто физіологической психологіи въ духѣ Гертли. И только Джонъ Стюартъ Миллъ, слѣдуя за своимъ отцомъ, вернулъ своихъ идеологически и эмпиристически настроенныхъ соотечественниковъ къ юмовскому пониманію ассоціаціонной психологіи. Не задаваясь вопросомъ о томъ, что такое матерія и духъ сами по себѣ, нужно исходить изъ факта, что тѣлесныя и духовныя состоянія представляютъ собою двѣ совершенно различныя области опыта, и что *психологія, какъ наука о законахъ душевной жизни*, должна изучать факты, составляющіе эту жизнь, изъ нихъ самихъ, а не сводить ихъ къ законамъ другой сферы бытія. Примкнувъ къ Миллю, Александръ Бэнъ разработалъ дальше ассоціаціонную психологію, указавъ между прочимъ на значеніе мускульныхъ ощущеній, въ которыхъ могутъ быть найдены важные факты душевной жизни, соотвѣтствующіе самодѣятельнымъ тѣлеснымъ движеніямъ. Хотя, такимъ образомъ, эта ассоціаціонная психологія ни подъ какимъ видомъ не желаетъ признавать матеріальности душевныхъ состояній, но тѣмъ не менѣе и она знаетъ только одинъ принципъ душевнаго биванія, это механизмъ представленій и влеченій: ея гносеологическое обоснованіе почти насквозь позитивистическое.

2. Гораздо рѣзче выступаетъ поэтому противорѣчіе съ матеріалистической психологіей въ тѣхъ направленіяхъ, которыя выдвигали впередъ *общую активность сознанія*. По примѣру де-Траси уже Ляромигьеръ въ своей идеологіи дѣлалъ различіе между „видоизмѣненіями“, являющимися простыми слѣдствіями тѣлесныхъ возбужденій, и „дѣйствіями“ (Actionen) души, въ которыхъ она уже при воспріятіи проявляетъ свою самостоятельность. Въ школѣ Монпелье даже вѣрили еще въ „жизненную силу“, которую Барте во всякомъ случаѣ считалъ чѣмъ то вполнѣ неизвѣстнымъ, существующимъ отдѣльно какъ отъ тѣла, такъ и отъ души; но и Биша тоже отличаетъ отъ „органической“ жизни „животную“, основываясь на признакѣ самодѣятельной

реакціи. Но полнаго развитія достигъ этотъ моментъ въ психологіи Мэнъ-де-Бирана, который неутомимо работалъ, подкрѣпляя свою мысль все новыми и новыми доводами, надъ принципіальнымъ разграниченіемъ психологіи отъ физіологіи. Тонкій рефлектирующій умъ этого мыслителя испыталъ на себѣ разностороннее воздѣйствіе со стороны англійской и нѣмецкой философіи. Относительно послѣдней можно указать на знакомство, хотя бы и поверхностное, съ кантовскимъ и фихтевскимъ ученіями и съ виртуализмомъ удивительно часто упоминаемаго въ Парижѣ Бутервека [1]). Мэнъ-де-Биранъ строитъ свою теорію на томъ основномъ фактѣ, что мы непосредственно переживаемъ въ *волѣ* и нашу собственную активность и *сопротивленіе*, оказываемое со стороны „не-я“ (Non moi, прежде всего—собственнымъ тѣломъ). Рефлексія личности надъ этой собственной дѣятельностью является исходнымъ пунктомъ всякой философіи, для познанія которой внутренній опытъ даетъ форму, а опытъ, относящійся къ сопротивленію, доставляетъ содержаніе. Изъ этого основного факта развиваются понятія силы, субстанціи, причины, единства, тожества, свободы, необходимости. Такимъ образомъ, Мэнъ-де-Биранъ строитъ на психологіи метафизическую систему, сильно напоминающую системы Декарта и Малебранша, но только положеніе cogito ergo sum замѣнено здѣсь volo ergo sum. Именно поэтому онъ особенно старался доказать, что понятіе *внутренняго опыта* (sens intime) есть само уже собой ясное и очевидное основаніе всякой науки о духѣ, основной принципъ которой онъ видѣлъ въ самосознаніи волящей личности. Эти имѣющія большое значеніе идеи, направленныя противъ натуралистической односторонности 18-го вѣка, были дополнены Мэнъ-де-Браномъ въ концѣ его жизни, съ точки зрѣнія личнаго убѣжденія, мистическимъ элементомъ, въ силу чего высшей жизненной формой считалось теперь преданіе себя Богу и уничтоженіе личности въ любви къ Богу. Научное же ученіе, разрабатываемое дальше его друзьями, Амперомъ, Жуффруа и Кузеномъ, пришло еще въ болѣе тѣсное соприкосновеніе отчасти съ шотландской, отчасти съ нѣмецкой философіей; но при этомъ вслѣдствіе *эклектическаго* приспособленія оно утратило многое изъ того, въ чемъ состояла его своеобразность. Съ внѣшней стороны это обнаруживается въ томъ, что оно, такимъ образомъ видоизмѣненное, именно въ той формѣ, какую придалъ ему Кузенъ, называется чаще всего *спиритуализмомъ*: дѣйствительно, благодаря интеллектуалистическимъ примѣсямъ, внесеннымъ въ него главнымъ образомъ Кузеномъ изъ нѣмецкой философіи тожества, произошло измѣненіе въ его первоначальномъ характерѣ, который скорѣе могъ бы быть обозначенъ, какъ *волюнтаризмъ*. Позднѣе Равессонъ и Ренувье—послѣдній еще въ

---

[1]) Воздѣйствіе нѣмецкой философіи происходило не только чрезъ литературу (Виллеръ, Дежерандо и др.), но въ значительной мѣрѣ и путемъ личныхъ сношеній. Большое значеніе имѣло между прочимъ пребываніе въ Парижѣ братьевъ Шлегелей, особенно лекціи Фридриха. Имѣло также вліяніе и общество Отейль, къ которому принадлежалъ швейцарскій посланникъ Штапферъ, выдающаяся въ смыслѣ посредничества личность.

болѣе самостоятельной и приближающейся къ кантовскому критицизму формѣ—призывали обратно отъ эклектизма къ Мэнъ-де-Бирану и отчасти къ Лейбницу [1]); но при этомъ Ренувье придалъ принципамъ критицизма вполнѣ дуалистическій характеръ, и не только въ теоріи познанія, но и въ метафизикѣ и въ философіи исторіи, такъ какъ во всѣхъ этихъ областяхъ подчеркивалъ существованіе противорѣчій, которыя никогда не могутъ быть примирены.

3. Но вообще волюнтаризмъ составляетъ едва ли не наиболѣе рѣзко выраженную тенденцію психологіи 19-го вѣка: онъ представляетъ собою ту форму, въ какой эмпирическая наука овладѣла кантовскимъ и фихтевскимъ перенесеніемъ центра тяжести изъ теоретическаго въ практическій разумъ. Въ Германіи въ этомъ смыслѣ оказала наибольшее вліяніе метафизика Фихте и Шопенгауера. По ученію того и другого, сущность человѣка заключается въ волѣ; и та окраска, которую это воззрѣніе придавало всему міросозерцанію, могла только усилиться, благодаря тому теченію, какое приняла нѣмецкая исторія въ 19-мъ вѣкѣ, и связанному съ этимъ измѣненію народнаго духа. Все больше и больше выступили на видъ, въ качествѣ характерныхъ чертъ времени, возросшее до крайности значеніе практическаго и небезопасное оттѣсненіе назадъ теоретическаго.

Въ научной формѣ это обнаруживается довольно рано у Бенеке. Хотя онъ при изложеніи своей ассоціаціонной психологіи и опирался частью на англичанъ, частью на Гербарта, все же въ своемъ построеніи оказался самостоятельнымъ въ томъ смыслѣ, что разсматривалъ элементы душевной жизни—онъ называлъ ихъ „первичными способностями“—какъ активные процессы или *влеченія*. Эти влеченія, первоначально вызванныя къ дѣятельности раздраженіями, неизмѣнно сохраняя свое содержаніе (въ качествѣ „слѣдовъ“) и постоянно уравновѣшивая другъ друга при продолжающемся зарожденіи новыхъ силъ, должны осуществлять собою кажущееся субстанціальное единство душевной сущности. По этому ученію душа представляется связкой, но не представленій, какъ у Юма, а связкой влеченій, силъ и „способностей“, при этомъ отрицается всякое реальное значеніе за этимъ послѣднимъ терминомъ, который примѣнялся прежде для классификаціи родовыхъ обозначеній. Индуктивное обоснованіе этого ученія посредствомъ методической обработки фактовъ внутренняго воспріятія считаетъ Бенеке за единственно возможную предпосылку для философскихъ наукъ, каковы логика, этика, метафизика и философія религіи. При этомъ онъ имѣетъ въ виду построить *теорію цѣнностей*, которыя должны быть приписаны раздраженіямъ (т. н. „вещамъ“) въ зависимости отъ того, повышаютъ или понижаютъ они влеченія.

[1]) Подобное же положеніе занимаетъ въ Италіи Галуппи, который среди «фактовъ сознанія», положенныхъ имъ въ основаніе философіи, считаетъ руководящимъ автономію нравственнаго хотѣнія, тогда какъ Росмини придерживался болѣе древняго интеллектуализма.

Психологизмъ Бенеке былъ разработанъ Фортлаге въ духѣ фихтевскаго Наукословія и въ силу этого пріобрѣлъ метафизическую окраску. И Фортлаге тоже понимаетъ душу, а вмѣстѣ съ тѣмъ и связь всѣхъ вещей, какъ *систему влеченій*; и, можетъ быть, никто такъ рѣшительно, какъ онъ, не провелъ идеи неимѣющаго субстрата дѣйствія [1]), идеи волеваго поступка, какъ источника дѣйствительнаго бытія. Для него сущность душевнаго быванія состоитъ въ томъ, что изъ первоначальныхъ функцій выдѣляется пребывающее содержаніе посредствомъ синтетическаго сростанія, и такимъ путемъ порождаются формы душевной дѣйствительности. Этимъ онъ опять указываетъ единственно возможный путь, идя которымъ, метафизика можетъ освободиться отъ схемы матеріальнаго быванія, въ видѣ движенія неизмѣняющихся субстанцій, каковы атомы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ этихъ ученіяхъ заключались уже зачатки такого воззрѣнія, что и процессы движенія представленій, вниманія, оцѣнивающаго сужденія должны разсматриваться какъ функціи „влеченія", вопрошающей дѣятельности, согласія или отказа. Конечно, не обошлось безъ того, что при дальнѣйшемъ развитіи психологическій анализъ дѣятельности мышленія проникъ и въ область логики и здѣсь часто отвлекалъ вниманіе отъ настоящихъ задачъ. Какъ разъ въ послѣднія десятилѣтія психологизмъ получилъ совершенно такое же распространеніе какъ и въ 18-мъ вѣкѣ и, какъ и тогда, привелъ въ своемъ вырожденіи къ такимъ же явленіямъ самой поверхностной популярной философіи.

4. Также и въ Англіи все еще господствуетъ традиціонный психологизмъ, и даже преобразованіе *Гамильтономъ шотландскаго* ученія подъ вліяніемъ нѣмецкой философіи и въ особенности Канта, не внесло въ него никакихъ существенныхъ измѣненій. Гамильтонъ тоже отстаивалъ точку зрѣнія внутренняго опыта и считалъ ее руководящей для всѣхъ философскихъ наукъ: только въ доступныхъ каждому, простыхъ и непосредственно понятныхъ фактахъ сознанія можетъ быть найдена необходимость и общезначимость. Но въ этихъ фактахъ (къ нимъ принадлежитъ и каждое единичное воспріятіе наличности передъ нами внѣшней вещи) мы можемъ познать лишь конечное въ конечныхъ отношеніяхъ и зависимостяхъ; и въ этомъ смыслѣ (слѣдовательно, помимо кантовскаго понятія феноменальности) человѣческое познаніе ограничивается для Гамильтона даннымъ въ опытѣ конечнымъ. О безконечномъ и абсолютномъ, т. е. о Богѣ у человѣка есть только моральная увѣренность вѣры; наука же не имѣетъ никакого познанія объ этомъ „необусловленномъ", такъ какъ можетъ мыслить лишь то, въ чемъ находитъ различія и устанавливаетъ взаимодѣйствія (см. кантовское понятіе о синтезѣ). Этотъ *агностицизмъ* былъ затѣмъ привлеченъ Манселемъ на службу богословія Откровенія, только онъ при этомъ въ большей мѣрѣ и въ болѣе скептическомъ смыслѣ использовалъ кантовскую тео-

---

[1]) См. C. FORTLAGE, Beiträge zur Psychologie (Leipz. 1875) стр. 40.

рію познанія: Мансель показалъ, что религіозные догматы вполнѣ непостижимы для человѣческаго разума, но именно поэтому то они и неопровержимы. Но непознаваемость „Абсолюта“ или „Безконечнаго“, о которой училъ Гамильтонъ, играетъ важную роль и въ другихъ философскихъ направленіяхъ въ Англіи, напр. у Герберта Спенсера и у представителей позитивизма (см. ниже § 2).

Наряду съ психологіей, задача которой лишь въ томъ, чтобы устанавливать факты сознанія, Гамильтонъ разрабатываетъ логику, эстетику и этику (соотвѣтственно тремъ классамъ психическихъ явленій), какъ ученіе о законахъ, подъ которые эти факты сознанія подходятъ. Но при этомъ является не вполнѣ яснымъ нормативный характеръ этого законодательства, а потому принципіально и здѣсь философскія дисциплины не свободны отъ психологизма. Но при своемъ развитіи логическая теорія Гамильтона обращается въ одинъ изъ наиболѣе характерныхъ образцовъ *формальной логики:* для него все сводится къ систематическому изображенію существующихъ между понятіями отношеній; оставляя далеко за собой принципъ аристотелевской Аналитики, онъ ограничиваетъ все изслѣдованіе установленіемъ отношенія *количества*. Всякое сужденіе является (прямо обратимымъ) уравненіемъ, въ которомъ высказывается, какъ относятся другъ къ другу объемы обоихъ понятій, такъ что напримѣръ подчиняющее сужденіе (хотя бы такое „роза—цвѣтокъ“) должно принять форму: „всѣ S = нѣкоторымъ P“. Слѣдовательно, здѣсь сказуемое также „квантифицируется“, что до сихъ поръ въ логическихъ ученіяхъ обыкновенно примѣнялось только къ подлежащему. Когда такимъ образомъ всѣ сужденія приведены къ формѣ уравненій между объемами понятій, то выводы и умозаключенія являются процессомъ исчисленія, оперирующимъ надъ данными величинами; т. е. принципъ терминистической логики, какъ его формулировали Оккамъ, Гоббесъ и Кондильякъ, казалось, былъ проведенъ здѣсь до конца. Такъ распространяется, получивъ свое начало у Гамильтона, „новая Аналитика“ или „вычисляющая логика“ обширная арена для гимнастическаго спорта безплоднаго остроумія. Вѣдь вполнѣ очевидно, что такая логика имѣетъ дѣло лишь съ однимъ единственнымъ, и къ тому же самымъ незначительнымъ, изъ всѣхъ многочисленныхъ видовъ отношеній, какія могутъ существовать между понятіями и являться предметомъ сужденій, и что благодаря этому изъ такой Аналитики выпадаютъ какъ разъ самыя цѣнныя отношенія логическаго мышленія. Но математическая точность, съ какой эта логика, казалось, развивала свой механизмъ правилъ, привлекла къ ней—и не въ одной только Англіи—цѣлый рядъ добросовѣстныхъ изслѣдователей, упустившихъ изъ виду, что живому содержанію человѣческой мысли нечего дѣлать со всѣмъ этимъ тщательно выработаннымъ аппаратомъ формулъ.

5. Во Франціи и Англіи при обсужденіи вопроса о душѣ, естественно, всегда играетъ роль и религіозный или *богословскій* интересъ къ понятію *душевной субстанціи;* онъ былъ на первомъ планѣ и при

ожесточенныхъ спорахъ, приведшихъ въ Германіи къ распаденію гегелевской школы. Эти споры сосредоточивались главнымъ образомъ на *личности Бога и безсмертіи души*. Гегельянство не могло бы существовать въ качествѣ „прусской государственной философіи", если бъ оно не поддерживало въ немъ принциповъ „тожества философіи съ религіей". Двусмысленный, затемненный діалектическимъ формализмомъ способъ выраженія учителя, не интересовавшагося непосредственно такими вопросами, благопріятствовалъ возникновенію спора объ ортодоксальности его ученія. На дѣлѣ, такъ называемая „правая" гегелевской школы, къ которой принадлежали выдающіеся богословы, какъ Габлеръ, Гешель и Гинрихсъ, пыталась держаться этой ортодоксальности; но если и могло еще быть сомнѣніе относительно того, насколько „возвращающаяся къ самой себѣ идея" можетъ быть истолкована въ качествѣ личности Бога, то, съ другой стороны, было ясно, что въ системѣ вѣчнаго быванія и діалектическаго перехода всѣхъ формъ одна въ другую, конечная личность едва ли можетъ изъявлять притязаніе на „субстанціальность" и на безсмертіе въ религіозномъ смыслѣ.

Это побудило нѣкоторыхъ философовъ отдѣлиться отъ школы Гегеля и привело ихъ къ *теистическому* міровоззрѣнію, центромъ котораго являлось (какъ и у Мэнъ-де-Бирана) понятіе *личности*; въ вопросѣ же объ конечныхъ личностяхъ оно склонялось къ монадологіи Лейбница. Фихте Младшій обозначалъ эти духовныя реальности, какъ „первичныя полаганія". Наиболѣе значительное развитіе получила эта мысль въ философской системѣ Хр. Вейсе; здѣсь понятіе возможнаго стоитъ онтологически выше понятія бытія, причемъ все бытіе выводится изъ свободы, какъ самопорожденіе личности (Фихте). Въ отношеніи возможнаго къ дѣйствительному повторяется здѣсь лейбницевское противоположеніе „истинъ вѣчныхъ" (verités éternelles) истинамъ факта" (vérités de fait) и проблема, выраженная Кантомъ въ „спецификаціи природы". Въ предѣлахъ „возможностей", которыя не могутъ быть продуманы дальше, реальное всегда въ концѣ концовъ таково, что могло бы быть мыслимо другимъ, т. е. оно не можетъ быть выведено, а должно разсматриваться, какъ данное свободой. Законъ и дѣйствительность не могутъ сводиться другъ на друга. Болѣе психологическую окраску получили эти воззрѣнія у Ульрици, разсматривавшаго самость (Selbst) какъ предпосылку „различающей" дѣятельности, съ которой онъ отожествлялъ все сознаніе, и исходя изъ которой развивалъ какъ логическія, такъ и психологическія теоріи.

6. Противная партія пользовалась гегельянствомъ, какъ оружіемъ, какъ разъ въ борьбѣ противъ ортодоксальности, могущество и притязанія которой все возрастали во время Реставраціи, при чемъ Руге выступилъ публицистическимъ вождемъ какъ религіознаго, такъ и политическаго либерализма. Насколько пантеистически и спинозистически понималась этой партіей идеалистическая система, лучше всего показываютъ *фейербаховскія* „Мысли о смерти и безсмертіи", гдѣ божествен-

ная безконечность разсматривалась, какъ жизненная первооснова человѣка, а уничтоженіе его въ ней прославлялось, въ качествѣ истиннаго безсмертія и блаженства. Но выйдя изъ этого идеальнаго пантеизма и пройдя черезъ различныя все болѣе и болѣе радикальныя промежуточныя ступени, Фейербахъ очень быстро пришелъ къ самому крайнему преобразованію своего ученія. Онъ чувствовалъ, что панлогическая система не въ состояніи объяснить единичную вещь въ природѣ: вѣдь уже Гегель назвалъ природу царствомъ случайности, неспособнымъ сохранить понятіе въ его чистомъ видѣ. Эта неспособность лежитъ, по мнѣнію Фейербаха, скорѣе въ томъ понятіи о вещахъ, какое составляетъ себѣ человѣкъ: общія понятія, которыми мыслитъ философія, во всякомъ случаѣ неспособны постигнуть настоящую сущность единичной вещи. Поэтому Фейербахъ вывертываетъ на изнанку систему Гегеля, и такимъ образомъ получается *номиналистическій матеріализмъ*. Дѣйствительность это — чувственная единичная сущность: все же общее, духовное представляетъ собою лишь иллюзію индивидуума. Духъ — это „природа въ своемъ ино-бытіи“. Согласно съ этимъ, Фейербахъ даетъ чисто *антропологическое объясненіе религіи*: человѣкъ смотритъ на свою собственную родовую сущность, какимъ бы онъ самъ желалъ быть, какъ на Бога. Эта „теорія желанія“ должна, въ томъ смыслѣ, какъ это проводилъ Эпикуръ, освободить человѣчество отъ всякаго суевѣрія и его дурныхъ послѣдствій. Теорія познанія этой „философіи будущаго“ можетъ быть не чѣмъ инымъ какъ сенсуализмомъ, а ея этика — эвдемонизмомъ: стремленіе къ счастью является принципомъ морали, а этическое основное чувство сводится къ сочувствію чужому счастью, къ соучастію въ чужой радости.

Матеріализмъ, обнаружившій такое благородное метафизическое происхожденіе, воспользовался въ дальнѣйшемъ еще и тѣмъ антропологическимъ обоснованіемъ, которое было дано ему Ла-Меттри во французской литературѣ, и которое пріобрѣло, повидимому, еще большую силу благодаря успѣхамъ физіологіи. Вѣдь училъ же Фейербахъ, что человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ. Такимъ образомъ, зависимость души отъ тѣла опять стала истолковываться въ смыслѣ матеріальности самой душевной дѣятельности: представленія и желанія суть „выдѣленія“ мозга, подобно тому, какъ и другіе органы выдѣляютъ другія вещества. Въ дальнѣйшемъ развитіи это воззрѣніе нашло себѣ союзника въ чисто сенсуалистической теоріи познанія, въ томъ видѣ, какъ она была разработана Чольбе (Czolbe) еще независимо отъ метафизическихъ предпосылокъ. Впослѣдствіи и онъ пришелъ къ граничащему съ матеріализмомъ міровоззрѣнію. Такъ какъ онъ считалъ возможнымъ познаніе лишь въ качествѣ отраженія дѣйствительности, то и пришелъ въ концѣ концовъ къ тому, что сталъ приписывать самимъ представленіямъ пространственное протяженіе и вообще разсматривалъ пространство, какъ носителя, вѣдь атрибутомъ, заступ[illegible] мѣсто спинозовской субстанціи.

Такимъ образомъ и въ Германіи стали распространяться среди врачей и естествоиспытателей матеріалистическія воззрѣнія, что обнаружилось на съѣздѣ естествоиспытателей въ Гёттингенѣ въ 1854 г. Противорѣчіе между выводами естествознанія и „потребностями духа“ сдѣлалось предметомъ ожесточеннаго литературнаго спора, причемъ Карлъ Фохтъ выступилъ защитникомъ исключительнаго господства механическаго міровоззрѣнія, а Рудольфъ Вагнеръ, наоборотъ, въ самой ограниченности человѣческаго познанія желалъ видѣть возможность для вѣры, которая спасла бы душу и ея безсмертіе. Это стремленіе, получившее въ высшей степени неудачное названіе „двойной бухгалтеріи“ [1]), привело впослѣдствіи (какъ и агностицизмъ у англичанъ) главнымъ образомъ къ тому, что естествоиспытатели, понявшіе односторонность матеріализма, но избѣгавшіе сближенія съ телеологическимъ идеализмомъ, стали все болѣе склоняться къ Канту, понятіе вещи въ себѣ котораго, какъ казалось имъ, могло удовлетворять также и этимъ потребностямъ духа. Когда затѣмъ въ 1860 г. появилось блестящее изложеніе критической философіи, составленное Куно Фишеромъ, началось и то „возвращеніе къ Канту“, которому было суждено впослѣдствіи выродиться отчасти въ литературно-историческую микрологію. Естественно-научное настроеніе, давшее начало этому движенію, нашло себѣ выраженіе въ „Geschichte des Materialismus“ Альб. Ланге. Конечно, не обошлось при этомъ и безъ нѣкоторыхъ недоразумѣній: такъ, даже такіе великіе естествоиспытатели, какъ *Гельмгольцъ* [2]), смѣшивали трансцендентальный идеализмъ съ локковской семейотикой и его ученіемъ о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ; съ другой стороны, нѣсколько позже, извѣстная богословская школа, съ Ричлемъ во главѣ, воспользовалась ученіемъ о вещи въ себѣ въ смыслѣ, родственномъ англійскому агностицизму.

Философское возобновленіе кантіанства, которое красною нитью проходитъ черезъ всю вторую половину 19-го столѣтія, особенно послѣ появленія имѣвшей большое вліяніе книги Либмана „Kant und die Epigonen“ (1863), представляетъ весьма пеструю картину, гдѣ снова повторяются со всѣми оттѣнками противорѣчивыя истолкованія, которымъ подверглось ученіе Канта уже тотчасъ послѣ своего появленія. Снова возгорѣлся споръ между эмпиристическимъ и раціоналистическимъ воззрѣніями, и какъ историческое, такъ и систематическое примиреніе этихъ точекъ зрѣнія на Канта съ прагматической необходимостью вызвало въ концѣ концовъ постепенное возвращеніе къ Фихте. И въ настоящее время снова возраждается идеалистическая метафизика, главнымъ представителемъ которой долженъ быть признанъ Р. Эйкенъ.

Но какую бы форму ни принимало это новокантіанское движеніе, вездѣ его серіозная гносеологическая работа приводила къ тому, что

---

[1]) Интересно отмѣтить, что этотъ мотивъ не былъ чуждъ уже и французскимъ матеріалистамъ: къ концу своей жизни какъ Кабанисъ, такъ и Бруссе прибѣгали къ объясненіямъ такого рода, имѣющимъ даже мистическую тенденцію.

[2]) См. H. Helmholtz, Physiologische Optik § 25 и особенно «Die Tatsachen der Wahrnehmung» (Berlin 1879).

раскрывалась вся недостаточность и невозможность поверхностной метафизики матеріализма, а также и къ его отверженію. Даже тамъ, гдѣ кантовское ученіе истолковывалось вполнѣ эмпиристически и даже позитивистически, даже въ той удивительной фабрикаціи послѣдовательныхъ, которой занимается, такъ называемый, соллипсизмъ, повсюду одинаково отвергалась, въ качествѣ нелѣпой, мысль—разсматривать сознаніе, какъ побочную функцію матеріи. Большимъ распространеніемъ пользовалась обратная односторонность, когда внутреннему воспріятію, въ противоположность внѣшнему, приписывали единственную первичную реальность [1]). Главное же дѣло въ томъ, что конецъ 19-го столѣтія пережилъ относительно быстрое паденіе міровоззрѣнія, опредѣляемаго исключительно понятіями и гипотезами, заимствованными у естествознанія; терминъ натурфилософія опять въ чести, а въ теоріяхъ „энергетики" подготовляется съ этой стороны новая форма философскаго пониманія природы [2]).

Матеріализмъ такимъ образомъ въ наукѣ преодолѣнъ; онъ продолжаетъ жить въ популярныхъ изложеніяхъ, вродѣ бюхнеровской „Kraft und Stoff", или въ болѣе утонченной формѣ въ „Alter und neue Glauber" Штрауса [3]) но онъ живетъ еще и въ качествѣ міровоззрѣнія какъ разъ въ такихъ слояхъ общества, которые охотно украдкой пользуются „результатами науки", предлагаемыми имъ услужливой рукой. Такой матеріализмъ, пригодный для полуобразованности, нашелъ себѣ характерное выраженіе въ сочиненіяхъ Геккеля и въ его, такъ называемомъ, монизмѣ.

Но для психологіи, какъ науки, оказалось необходимымъ, даже и въ силу требованій критической теоріи познанія, отказаться отъ понятія душевной субстанціи въ качествѣ основы и цѣли изслѣдованія. Какъ ученіе о законахъ душевной жизни, она должна основываться лишь на внутреннемъ или внѣшнемъ опытѣ, или на обоихъ вмѣстѣ. Такимъ образомъ получилась „психологія безъ души", которая свободна или считаетъ себя свободной отъ всякихъ метафизическихъ предпосылокъ.

7. Болѣе глубокое примиреніе противоположностей находимъ мы у Лотце, который исходилъ при этомъ изъ основной мысли нѣмецкаго идеализма. Онъ разсматриваетъ механизмъ природы, какъ такую форму закономѣрности, въ которой влеченіе къ жизни и формированію, составляющее духовную сущность всей дѣйствительности, осуществляетъ свою цѣль—благо. Согласно этому, у естествознанія есть только одинъ принципъ—механическая причинность, сохраняющій свое значеніе и по отношенію къ организму; основанія же метафизики, какъ равно и логики, находятся лишь въ этикѣ. Въ этомъ *телеологическомъ идеализмѣ* звучатъ, сливаясь въ

---

[1]) Эта мысль проводится главнымъ образомъ въ т. н. *имманентной философіи*, въ качествѣ представителей которой могутъ быть названы: В. Шуппе (Erkenntnisstheoreti.che Logik, Bonn 1878) и Шубертъ-Зольдернъ.

[2]) См. W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie (Leipzig 1903).

[3]) И въ этой наиболѣе остроумной формѣ, въ какую только можетъ облечься матеріализмъ—наряду съ этимъ, можетъ быть, слѣдовало бы назвать L. Knapp'a «Rechtsphilosophie» 1857 — обнаруживается происхожденіе его изъ гегелевской діалектики въ томъ, что высшія духовныя жизненныя формы разсматриваются, какъ стремленіе природы выйти за свои собственные предѣлы.

новое гармоническое цѣлое, мотивы всѣхъ великихъ системъ нѣмецкой философіи: сущность каждой единичной реальности состоитъ лишь въ живомъ соотношеніи ея съ другой реальностью. И эти соотношенія, составляющія строй вселенной, возможны лишь при томъ условіи, чтобы все существующее, какъ частичная дѣйствительность, основывалось на субстанціальномъ единствѣ, и чтобы при этомъ всякое бываніе въ сферѣ единичныхъ существъ понималось, какъ цѣлесообразное осуществленіе общей жизненной цѣли. Обладая огромными универсальными знаніями, позволявшими ему свободно распоряжаться фактическимъ содержаніемъ и формой научной обработки во всѣхъ спеціальныхъ наукахъ, Лотце былъ какъ бы призванъ дать полное развитіе этой метафизической основной мысли. И въ этомъ отношеніи онъ и по своимъ качествамъ, и своимъ ученіемъ является достойнымъ продолжателемъ предыдущей эпохи. Занимаемое же здѣсь имъ самимъ положеніе опредѣляется главнымъ образомъ его воззрѣніемъ на познаніе, какъ на одно изъ тѣхъ, только что указанныхъ, живыхъ и полныхъ смысла взаимодѣйствій между „душой" и другими „субстанціями". Если при этомъ съ возбужденіемъ, исходящимъ отъ „вещей", соединяется „реакція" души, то, съ одной стороны, послѣдняя раскрываетъ свою собственную природу въ формахъ интуиціи и въ общихъ истинахъ, сознаваемыхъ при этомъ поводѣ съ непосредственной очевидностью; съ другой стороны, это участіе субъекта дѣйствительно обращаетъ міръ представленій въ *явленіе*. Но это „явленіе", какъ полная смысла внутренняя жизнь, не есть поэтому простая видимость, но представляется скорѣе царствомъ цѣнностей, гдѣ осуществляется благо. Осуществленіе этого міра сознанія есть самое цѣнное изъ всего того, что вообще можетъ получиться въ результатѣ взаимодѣйствій между субстанціями; это высшій и настоящій смыслъ міроваго процесса. Исходя изъ этой основной мысли, Лотце училъ въ своей „Логикѣ", что послѣдовательный рядъ формъ мысли долженъ разсматриваться, какъ систематическое цѣлое, развивающееся изъ *задачъ* мышленія. Въ своей „Метафизикѣ" Лотце выработалъ и опредѣлилъ, путемъ остроумной обработки понятій и самаго тщательнаго обсужденія со всѣхъ точекъ зрѣнія, міросозерцаніе телеологическаго идеализма. Къ сожалѣнію, третья часть системы, этика, не была уже разработана въ такой строгой формѣ; но за то убѣжденія философа и его зрѣлое пониманіе жизни и исторіи нашли себѣ прекрасное и тонкое изображеніе въ его „Микрокосмѣ".

8. Другой выходъ изъ затрудненій, неразлучныхъ съ естественнонаучной разработкой душевной жизни, нашелъ Фехнеръ. Онъ разсматриваетъ тѣло и душу, какъ два совершенно обособленныхъ и разнородныхъ, но постоянно соотвѣтствующихъ другъ другу, способа проявленія одного и того же неизвѣстнаго реальнаго. Дальше эта мысль развивается имъ въ томъ направленіи, что физическія связи повсюду находятъ себѣ соотвѣтствіе въ связяхъ духовныхъ, тогда какъ послѣднія мы можемъ познавать черезъ воспріятіе лишь въ самихъ себѣ. Подобно

тому, какъ ощущенія, соотвѣтствующія возбужденію отдѣльныхъ частей въ нервной системѣ, являются въ насъ какъ бы вершинами волнъ (Oberwellen) въ основной волнѣ нашего индивидуальнаго сознанія, такъ можно признать, что и сознанія отдѣльныхъ личностей представляютъ собой опять лишь вершины волнъ одного болѣе общаго сознанія, напримѣръ — духа нашей планеты. Если же провести далѣе такой взглядъ, то мы приходимъ въ концѣ концовъ къ признанію *универсальнаго всеобъемлющаго сознанія въ Богѣ*, которому соотвѣтствуетъ универсальная причинность атомовъ. Впрочемъ Фехнеръ думаетъ, что соединеніе внѣшняго и внутренняго опыта въ нашемъ сознаніи позволяетъ намъ изслѣдовать и законы этого соотвѣтствія. Наука объ этомъ соотвѣтствіи называется *психофизикой*. Первая ея задача — найти *методъ для измѣренія психическихъ величинъ*, чтобы такимъ путемъ открыть законы, доступные математической формулировкѣ. Фехнеръ выставляетъ главнымъ образомъ *методъ едва замѣтныхъ различій*, при которомъ за единицу мѣры онъ принимаетъ самую малую, едва замѣтную разницу въ интенсивности двухъ ощущеній, причемъ эта разница считается имъ всегда, т. е. во всѣхъ случаяхъ одинаковой. На основаніи этого (конечно произвольнаго) допущенія стала возможной математическая формулировка такъ называемаго Веберо-фехнеровскаго основнаго закона, по которому напряженія ощущеній относятся другъ къ другу какъ логариѳмы напряженій раздраженій. Изслѣдованія Фехнера пробудили такимъ образомъ надежду, что, примѣняя естественно-научный методъ, можно при помощи косвеннаго измѣренія психическихъ величинъ облечь въ математическую формулу психофизическую или даже, можетъ быть, психологическую закономѣрность. И несмотря на то, что такая надежда натолкнулась на многочисленныя и серіозныя возраженія, она тѣмъ не менѣе имѣла большія послѣдствія, такъ какъ въ послѣднія десятилѣтія неутомимо работали надъ ея осуществленіемъ во многихъ спеціально для этой цѣли устроенныхъ лабораторіяхъ. Однако нельзя сказать, чтобы рука объ руку съ этимъ рвеніемъ къ экспериментированію шло и развитіе новаго и болѣе глубокаго пониманія душевной жизни [1]).

Въ такой же степени и возобновленіе спинозовскаго параллелизма встрѣчало при своемъ послѣдовательномъ проведеніи все бóльшія и бóльшія трудности. Самъ Фехнеръ относился къ этому параллелизму вполнѣ догматически, когда онъ приписывалъ содержанію чувственнаго воспріятія полную метафизическую реальность, — онъ противопоставлялъ этотъ „свѣтлый взглядъ" („Tagesansicht") „мрачному взгляду" („Nachtansicht") естественно-научнаго и философскаго феноменализма. — Другіе же, наоборотъ, понимали этотъ параллелизмъ въ

[1]) Относительно этого спора лучше всего обратиться къ сочиненію самого Фехнера: «Revision der Hauptpunkte der Psychophysik (Leipzig 1882). Кромѣ того можно сослаться въ особенности на Г. Мюнстерберга: „Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie" (Leipzig 1891).

духѣ критицизма, признавая, что души и тѣла, со всѣми во всякое время проистекающими въ нихъ состояніями и дѣятельностями, представляются лишь различными способами проявленія одного и того же реальнаго единства. Но послѣ оживленнаго обсужденія этого вопроса [1]), все чаще и чаще приходили къ мысли, что такой параллелизмъ несостоятеленъ и не можетъ быть проведенъ ни въ какой формѣ: самымъ значительнымъ фактическимъ аргументомъ противъ него является отсутствіе непрерывности въ душевной жизни и полная невозможность понять съ точки зрѣнія причинности переходъ отъ воспріятія къ воспріятію, хотя бы и злоупотребляя примѣненіемъ „безсознательныхъ представленій".

Это обнаруживается и у того мыслителя, который больше всего сдѣлалъ для распространенія психофизическихъ изслѣдованій, именно у В. Вундта. Отправляясь отъ своей „Физіологической психологіи", онъ пришелъ теперь къ такой „Системѣ философіи", гдѣ міръ разсматривается какъ дѣятельная связь *волевыхъ индивидуальностей*: онъ пользуется въ метафизикѣ фихте-фортлаговскимъ понятіемъ безсубстратнаго дѣянія и ограничиваетъ примѣненіе понятія субстанціи естественно-научной теоріей. Взаимодѣйствіе волевыхъ дѣятельностей порождаетъ въ органическихъ существахъ высшіе волевые единицы, а вслѣдствіе этого и различныя ступени центральнаго сознанія. Но развивающаяся отсюда по регулятивному принципу идея абсолютной міровой воли и міроваго сознанія находится по ту сторону границы познавательной способности человѣка.

9. По мѣрѣ того, какъ волюнтаризмъ, все сильнѣе выступающій между прочимъ и въ обыденномъ сознаніи и въ литературѣ, боролся противъ интеллектуализма, разсматриваемаго въ качествѣ типической основной черты расцвѣта нѣмецкаго новогуманизма, возраждалась въ нѣкоторомъ родѣ та же проблема о *приматѣ* воли или разсудка, которой съ такимъ жаромъ занималось діалектическое остроуміе схоластовъ. Что дѣйствительно эта проблема выросла изъ антагонистическаго развитія идеализма, это яснѣе всего подмѣтилъ Эд. Ф. Гартманъ, „Философія Безсознательнаго" котораго явилась результатомъ синтеза, съ одной стороны, ученія Гегеля, съ другой — Шопенгауера и Шеллинга позднѣйшаго періода и имѣла цѣлью пригнуть другъ къ другу раціональную и ирраціональную вѣтвь идеализма. Гартманъ пытается достигнуть этого тѣмъ путемъ, что приписываетъ единому міровому духу *волю* и *идею* („Логическое"), въ качествѣ согласованныхъ другъ съ другомъ и находящихся во взаимодѣйствіи аттрибутовъ. И коль скоро Гартманъ называетъ при этомъ абсолютный духъ „Безсознательнымъ„, то понятію сознанія подсовывается нѣсколько значеній, совершенно также, какъ это выходило у Шопенгауера относительно и воли: вѣдь дѣятельностями безсознательнаго являются функціи воли и представливанія, которыя, хотя и не даны ни въ какомъ эмпирическомъ сознаніи, но все же предполагаютъ наличность

[1]) Критическій обзоръ литературы по этому вопросу можно найти у Е. Буссе въ Philos. Abhandlungen zu Sigwarts 70. Geburtstag» (Tübengen 1900); см. потому же вопросу тамъ же изслѣдованіе Г. Риккерта.

какого либо другого сознанія, если вообще должны нами мыслиться. Гартманъ старается показать, что во всѣхъ явленіяхъ природы и душевной жизни присутствуетъ, въ качествѣ дѣятельной сущности, это высшее сознаніе, называемое Безсознательнымъ и составляющее общую жизненную основу всѣхъ сознательныхъ индивидуумовъ. Это Безсознательное замѣняетъ собою какъ шопенгауеровскую и шеллинговскую волю, такъ и жизненную силу прежнихъ физіологовъ и энтелехію въ системѣ развитія. Оно раскрывается прежде всего въ телеологическихъ связяхъ органической жизни. Въ этомъ отношеніи и Гартманъ усиленно боролся противъ матеріализма, такъ какъ въ его ученіи повсюду встрѣчаются указанія на единую *духовную* жизненную основу вещей: для этого онъ пользуется въ высшей степени удачно богатымъ запасомъ имѣющихся у него естественно-научныхъ познаній, хотя, конечно, было самообольщеніемъ съ его стороны думать, что онъ получаетъ свои „умозрительные результаты по индуктивному методу естественныхъ наукъ". Во всякомъ случаѣ естественно-научный интересъ въ связи съ изящнымъ и мѣстами блестящимъ изложеніемъ много способствовали необыкновенно большому, хотя и преходящему успѣху „Философіи Безсознательнаго". Но, конечно, главная притягательная сила этой философіи заключалась въ разработкѣ пессимистическихъ воззрѣній (см. ниже § 3), и въ этомъ направленіи она вызвала множество произведеній популярно-философской литературы, въ среднемъ очень не высокаго качества.

Самъ Гартманъ при помощи болѣе обширныхъ историческихъ изслѣдованій провелъ свою основную метафическую мысль въ области этики, эстетики и философіи религіи; затѣмъ онъ перешелъ къ выработкѣ строгой діалектической системы въ „Kategorienlehre", самомъ законченномъ по архитектоникѣ понятій произведеніи, какое только могло появиться за послѣднія десятилѣтія въ Германіи. Въ настоящее время онъ далъ ему въ нѣкоторомъ родѣ историко-критическое обоснованіе въ своей „Geschichte der Metaphysik" (2 чч. Leipzig 1899—1900). Ученіе о категоріяхъ, безспорно его главный научный трудъ, ставитъ себѣ задачей добыть общій формальный фундаментъ для содержанія философскихъ наукъ; съ этою цѣлью разсматриваются здѣсь всѣ формы отношеній интеллекта, какъ интуитивныя, такъ и дискурсивныя, и прослѣживаются ихъ различныя видоизмѣненія въ сферахъ субъективно-идеальной (гносеологической) объективно-реальной (натурфилософской) и метафизической. По тонкости діалектическихъ отношеній и множеству интересныхъ положительныхъ перспективъ это произведеніе представляется своеобразнымъ дополненіемъ къ гегелевской логикѣ. Подобно тому, какъ послѣдняя въ своемъ общемъ развитіи діалектически выводила превращеніе идеи въ природу, „отдѣленіе" понятія въ „ино-бытіе", такъ точно и Гартманъ показываетъ на каждой отдѣльной категоріи, какому преобразованію подвергается „логическое" въ силу своего отношенія къ „алогическому" дѣйствительности, возникающему изъ воли. И здѣсь также міръ представляется раздвоеннымъ въ самомъ себѣ, борьбой разума противъ воли.

§ 2. Природа и исторія.

Дуализмъ кантовскаго міросозерцанія отразился въ наукѣ 19-го вѣка своеобразною натянутостью отношеній между *естествознаніемъ* и *наукой о духѣ*. Никогда прежде не выступала на видъ съ такой ясностью, какъ въ наше время, противоположность между ними какъ по содержанію, такъ и по методу; и этому обстоятельству обязаны мы многими новыми многообѣщающими теченіями. Если же при этомъ изъять изъ сферы науки о духѣ спорную, какъ было указано, область психологіи, то природѣ будетъ противополагаться, еще въ бóльшемъ согласіи съ кантовской мыслію, *общественная жизнь и ея историческое развитіе* во всемъ ея объемѣ. Могучее объединяющее стремленіе естественно-научнаго мышленія, по самому существу дѣла, легко нашло себѣ какъ въ соціальныхъ, какъ и въ психологическихъ явленіяхъ, такіе пункты, гдѣ оно могло надѣяться приложить, въ качествѣ рычага, свой способъ разсмотрѣнія, такъ что и въ этой области сдѣлалась неизбѣжной такая же борьба, какая уже велась изъ за души. Такимъ образомъ, только что указанная противоположность стала противоположностью между *естествознаніемъ* и *исторической наукой*.

1. Борьба между естественно-научнымъ и историческимъ міросозерцаніемъ произошла прежде всего на почвѣ удачнаго опроверженія философіи революціи *французскимъ традиціонализмомъ*. Послѣ того какъ С. Мартенъ и Ж. де Местръ изобразили революцію, какъ наказаніе Божіе, ниспосланное невѣрующему человѣчеству, д е Б о н а л ь д ъ пошелъ дальше и противопоставилъ общественнымъ теоріямъ 18-го вѣка, на которыя онъ возлагалъ отвѣтственность за ужасы *террора*, теорію *клерикально-легимистической Реставраціи*. Неискусившійся въ логическомъ мышленіи, диллетантски настроенный, особенно въ своемъ пристрастіи къ этимологизированію, д е Б о н а л ь д ъ производилъ впечатлѣніе горячностью своего изложенія и силой отстаиваемаго имъ принципа. Ошибка Просвѣщенія, говоритъ онъ, заключалась въ предположеніи, что разумъ самъ изъ себя можетъ придти къ истинѣ и организовать общество, и въ желаніи, чтобы устройство совмѣстной жизни было предоставлено произволу индивидуумовъ. На дѣлѣ же вся духовная жизнь людей есть продуктъ *исторической традиціи*, такъ какъ она коренится в ъ я з ы к ѣ. А языкъ (именно въ этомъ пунктѣ ученіе Кондильяка подвергается наиболѣе рѣзкимъ нападкамъ) данъ человѣку Богомъ, какъ первое откровеніе; божественное „слово“ есть источникъ всякой истины. Человѣческое же знаніе есть всего лишь пріобщеніе къ этой истинѣ: оно происходитъ изъ *совѣсти*, посредствомъ которой мы овладѣваемъ тѣмъ, что имѣетъ общее значеніе. Носительницей же традиціи божественнаго слова является Церковь; ея ученіе есть данный Богомъ *универсальный разумъ*; впродолженіе цѣлыхъ вѣковъ разросталось это ученіе какъ исполинское дерево, на которомъ зрѣютъ настоящіе плоды человѣческаго познанія. Поэтому только это откровеніе и можетъ быть основой

рію познанія: Мансель показалъ, что религіозные догматы вполнѣ непостижимы для человѣческаго разума, но именно поэтому то они и неопровержимы. Но непознаваемость „Абсолюта“ или „Безконечнаго“, о которой училъ Гамильтонъ, играетъ важную роль и въ другихъ философскихъ направленіяхъ въ Англіи, напр. у Герберта Спенсера и у представителей позитивизма (см. ниже § 2).

Наряду съ психологіей, задача которой лишь въ томъ, чтобы устанавливать факты сознанія, Гамильтонъ разрабатываетъ логику, эстетику и этику (соотвѣтственно тремъ классамъ психическихъ явленій), какъ ученіе о законахъ, подъ которые эти факты сознанія подходятъ. Но при этомъ является не вполнѣ яснымъ нормативный характеръ этого законодательства, а потому принципіально и здѣсь философскія дисциплины не свободны отъ психологизма. Но при своемъ развитіи логическая теорія Гамильтона обращается въ одинъ изъ наиболѣе характерныхъ образцовъ *формальной логики:* для него все сводится къ систематическому изображенію существующихъ между понятіями отношеній; оставляя далеко за собой принципъ аристотелевской Аналитики, онъ ограничиваетъ все изслѣдованіе установленіемъ отношенія *количества*. Всякое сужденіе является (прямо обратимымъ) уравненіемъ, въ которомъ высказывается, какъ относятся другъ къ другу объемы обоихъ понятій, такъ что напримѣръ подчиняющее сужденіе (хотя бы такое „роза—цвѣтокъ“) должно принять форму: „всѣ S = нѣкоторымъ P“. Слѣдовательно, здѣсь сказуемое также „квантифицируется“, что до сихъ поръ въ логическихъ ученіяхъ обыкновенно примѣнялось только къ подлежащему. Когда такимъ образомъ всѣ сужденія приведены къ формѣ уравненій между объемами понятій, то выводы и умозаключенія являются процессомъ исчисленія, оперирующимъ надъ данными величинами; т. е. принципъ терминистической логики, какъ его формулировали Оккамъ, Гоббесъ и Кондильякъ, казалось, былъ проведенъ здѣсь до конца. Такъ распространяется, получивъ свое начало у Гамильтона, „новая Аналитика“ или „вычисляющая логика“ обширная арена для гимнастическаго спорта безплоднаго остроумія. Вѣдь вполнѣ очевидно, что такая логика имѣетъ дѣло лишь съ однимъ единственнымъ, и къ тому же самымъ незначительнымъ, изъ всѣхъ многочисленныхъ видовъ отношеній, какія могутъ существовать между понятіями и являться предметомъ сужденій, и что благодаря этому изъ такой Аналитики выпадаютъ какъ разъ самыя цѣнныя отношенія логическаго мышленія. Но математическая точность, съ какой эта логика, казалось, развивала свой механизмъ правилъ, привлекла къ ней—и не въ одной только Англіи—цѣлый рядъ добросовѣстныхъ изслѣдователей, упустившихъ изъ виду, что живому содержанію человѣческой мысли нечего дѣлать со всѣмъ этимъ тщательно выработаннымъ аппаратомъ формулъ.

5. Во Франціи и Англіи при обсужденіи вопроса о душѣ, естественно, всегда играетъ роль и религіозный или *богословскій* интересъ къ понятію *душевной субстанціи;* онъ былъ на первомъ планѣ и при

ожесточенныхъ спорахъ, приведшихъ въ Германіи къ распаденію гегелевской школы. Эти споры сосредоточивались главнымъ образомъ на *личности Бога и безсмертіи души*. Гегельянство не могло бы существовать въ качествѣ „прусской государственной философіи", если бъ оно не поддерживало въ немъ принциповъ „тожества философіи съ религіей". Двусмысленный, затемненный діалектическимъ формализмомъ способъ выраженія учителя, не интересовавшагося непосредственно такими вопросами, благопріятствовалъ возникновенію спора объ ортодоксальности его ученія. На дѣлѣ, такъ называемая „правая" гегелевской школы, къ которой принадлежали выдающіеся богословы, какъ Габлеръ, Гешель и Гинрихсъ, пыталась держаться этой ортодоксальности; но если и могло еще быть сомнѣніе относительно того, насколько „возвращающаяся къ самой себѣ идея" можетъ быть истолкована въ качествѣ личности Бога, то, съ другой стороны, было ясно, что въ системѣ вѣчнаго биванія и діалектическаго перехода всѣхъ формъ одна въ другую, конечная личность едва ли можетъ изъявлять притязаніе на „субстанціальность" и на безсмертіе въ религіозномъ смыслѣ.

Это побудило нѣкоторыхъ философовъ отдѣлиться отъ школы Гегеля и привело ихъ къ *теистическому* міровоззрѣнію, центромъ котораго являлось (какъ и у Мэнъ-де-Бирана) понятіе *личности*; въ вопросѣ же объ конечныхъ личностяхъ оно склонялось къ монадологіи Лейбница. Фихте Младшій обозначалъ эти духовныя реальности, какъ „первичныя полаганія". Наиболѣе значительное развитіе получила эта мысль въ философской системѣ Хр. Вейсе; здѣсь понятіе возможнаго стоитъ онтологически выше понятія бытія, причемъ все бытіе выводится изъ свободы, какъ самопорожденіе личности (Фихте). Въ отношеніи возможнаго къ дѣйствительному повторяется здѣсь лейбницевское противоположеніе „истинъ вѣчныхъ" (vérités éternelles) истинамъ факта" (vérités de fait) и проблема, выраженная Кантомъ въ „спецификаціи природы". Въ предѣлахъ „возможностей", которыя не могутъ быть продуманы дальше, реальное всегда въ концѣ концовъ таково, что могло бы быть мыслимо другимъ, т. е. оно не можетъ быть выведено, а должно разсматриваться, какъ данное свободой. Законъ и дѣйствительность не могутъ сводиться другъ на друга. Болѣе психологическую окраску получили эти воззрѣнія у Ульрици, разсматривавшаго самость (Selbst) какъ предпосылку „различающей" дѣятельности, съ которой онъ отожествлялъ все сознаніе, и исходя изъ которой развивалъ какъ логическія, такъ и психологическія теоріи.

6. Противная партія пользовалась гегельянствомъ, какъ оружіемъ, какъ разъ въ борьбѣ противъ ортодоксальности, могущество и притязанія которой все возрастали во время Реставраціи, при чемъ Руге выступилъ публицистическимъ вождемъ какъ религіознаго, такъ и политическаго либерализма. Насколько пантеистически и спинозистически понималась этой партіей идеалистическая система, лучше всего показываютъ *фейербаховскія* „Мысли о смерти и безсмертіи", гдѣ божествен-

ная безконечность разсматривалась, какъ жизненная первооснова человѣка, а уничтоженіе его въ ней прославлялось, въ качествѣ истиннаго безсмертія и блаженства. Но выйдя изъ этого идеальнаго пантеизма и пройдя черезъ различныя все болѣе и болѣе радикальныя промежуточныя ступени, Фейербахъ очень быстро пришелъ къ самому крайнему преобразованію своего ученія. Онъ чувствовалъ, что панлогическая система не въ состояніи объяснить единичную вещь въ природѣ: вѣдь уже Гегель назвалъ природу царствомъ случайности, неспособнымъ сохранить понятіе въ его чистомъ видѣ. Эта неспособность лежитъ, по мнѣнію Фейербаха, скорѣе въ томъ понятіи о вещахъ, какое составляетъ себѣ человѣкъ: общія понятія, которыми мыслитъ философія, во всякомъ случаѣ неспособны постигнуть настоящую сущность единичной вещи. Поэтому Фейербахъ вывертываетъ на изнанку систему Гегеля, и такимъ образомъ получается *номиналистическій матеріализмъ*. Дѣйствительность это — чувственная единичная сущность: все же общее, духовное представляетъ собою лишь иллюзію индивидуума. Духъ — это „природа въ своемъ ино-бытіи". Согласно съ этимъ, Фейербахъ даетъ чисто *антропологическое объясненіе религіи:* человѣкъ смотритъ на свою собственную родовую сущность, какимъ бы онъ самъ желалъ быть, какъ на Бога. Эта „теорія желанія" должна, въ томъ смыслѣ, какъ это проводилъ Эпикуръ, освободить человѣчество отъ всякаго суевѣрія и его дурныхъ послѣдствій. Теорія познанія этой „философіи будущаго" можетъ быть не чѣмъ инымъ какъ сенсуализмомъ, а ея этика — эвдемонизмомъ: стремленіе къ счастью является принципомъ морали, а этическое основное чувство сводится къ сочувствію чужому счастью, къ соучастію въ чужой радости.

Матеріализмъ, обнаружившій такое благородное метафизическое происхожденіе, воспользовался въ дальнѣйшемъ еще и тѣмъ антропологическимъ обоснованіемъ, которое было дано ему Ла-Меттри во французской литературѣ, и которое пріобрѣло, повидимому, еще большую силу благодаря успѣхамъ физіологіи. Вѣдь училъ же Фейербахъ, что человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ. Такимъ образомъ, зависимость души отъ тѣла опять стала истолковываться въ смыслѣ матеріальности самой душевной дѣятельности: представленія и желанія суть „выдѣленія" мозга, подобно тому, какъ и другіе органы выдѣляютъ другія вещества. Въ дальнѣйшемъ развитіи это воззрѣніе нашло себѣ союзника въ чисто *сенсуалистической теоріи познанія*, въ томъ видѣ, какъ она была разработана Чольбе (Czolbe) еще независимо отъ метафизическихъ предпосылокъ. Впослѣдствіи и онъ пришелъ къ граничащему съ матеріализмомъ міровоззрѣнію. Такъ какъ онъ считалъ возможнымъ познаніе лишь въ качествѣ отраженія дѣйствительности, то и пришелъ въ концѣ концовъ къ тому, что сталъ приписывать самимъ представленіямъ пространственное протяженіе и вообще разсматривалъ пространство, какъ носителя всѣхъ атрибутовъ, заступающаго мѣсто спинозовской субстанціи.

Такимъ образомъ и въ Германіи стали распространяться среди врачей и естествоиспытателей матеріалистическія воззрѣнія, что обнаружилось на съѣздѣ естествоиспытателей въ Гёттингенѣ въ 1854 г. Противорѣчіе между выводами естествознанія и „потребностями духа“ сдѣлалось предметомъ ожесточеннаго литературнаго спора, причемъ Карлъ Фохтъ выступилъ защитникомъ исключительнаго господства механическаго міровоззрѣнія, а Рудольфъ Вагнеръ, наоборотъ, въ самой ограниченности человѣческаго познанія желалъ видѣть возможность для вѣры, которая спасла бы душу и ея безсмертіе. Это стремленіе, получившее въ высшей степени неудачное названіе „двойной бухгалтеріи“ [1]), привело впослѣдствіи (какъ и агностицизмъ у англичанъ) главнымъ образомъ къ тому, что естествоиспытатели, понявшіе односторонность матеріализма, но избѣгавшіе сближенія съ телеологическимъ идеализмомъ, стали все болѣе склоняться къ Канту, понятіе вещи въ себѣ котораго, какъ казалось имъ, могло удовлетворять также и этимъ потребностямъ духа. Когда затѣмъ въ 1860 г. появилось блестящее изложеніе критической философіи, составленное Куно Фишеромъ, началось и то „возвращеніе къ Канту“, которому было суждено впослѣдствіи выродиться отчасти въ литературно-историческую микрологію. Естественно-научное настроеніе, давшее начало этому движенію, нашло себѣ выраженіе въ „Geschichte des Materialismus“ Альб. Ланге. Конечно, не обошлось при этомъ и безъ нѣкоторыхъ недоразумѣній: такъ, даже такіе великіе естествоиспытатели, какъ *Гельмгольцъ* [2]), смѣшивали трансцендентальный идеализмъ съ локковской семейотикой и его ученіемъ о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ; съ другой стороны, нѣсколько позже, извѣстная богословская школа, съ Ричлемъ во главѣ, воспользовалась ученіемъ о вещи въ себѣ въ смыслѣ, родственномъ англійскому агностицизму.

Философское возобновленіе кантіанства, которое красною нитью проходитъ черезъ всю вторую половину 19-го столѣтія, особенно послѣ появленія имѣвшей большое вліяніе книги Либмана „Kant und die Epigonen“ (1863), представляетъ весьма пеструю картину, гдѣ снова повторяются со всѣми оттѣнками противорѣчивыя истолкованія, которымъ подверглось ученіе Канта уже тотчасъ послѣ своего появленія. Снова возгорѣлся споръ между эмпиристическимъ и раціоналистическимъ воззрѣніями, и какъ историческое, такъ и систематическое примиреніе этихъ точекъ зрѣнія на Канта съ прагматической необходимостью вызвало въ концѣ концовъ постепенное возвращеніе къ Фихте. И въ настоящее время снова возраждается идеалистическая метафизика, главнымъ представителемъ которой долженъ быть признанъ Р. Эйкенъ.

Но какую бы форму ни принимало это новокантіанское движеніе, вездѣ его серіозная гносеологическая работа приводила къ тому, что

---

[1]) Интересно отмѣтить, что этотъ мотивъ не былъ чуждъ уже и французскимъ матеріалистамъ: къ концу своей жизни какъ Кабанисъ, такъ и Бруссе прибѣгали къ объясненіямъ такого рода, имѣющимъ даже мистическую тенденцію.

[2]) См. H. Helmholtz, Physiologische Optik § 25 и особенно «Die Tatsachen der Wahrnehmung» (Berlin 1879).

раскрывалась вся недостаточность и невозможность поверхностной метафизики матеріализма, а также и къ его отверженію. Даже тамъ, гдѣ кантовское ученіе истолковывалось вполнѣ эмпиристически и даже позитивистически, даже въ той удивительной фабрикаціи послѣдовательныхъ, которой занимается, такъ называемый, соллипсизмъ, повсюду одинаково отвергалась, въ качествѣ нелѣпой, мысль—разсматривать сознаніе, какъ побочную функцію матеріи. Большимъ распространеніемъ пользовалась обратная односторонность, когда внутреннему воспріятію, въ противоположность внѣшнему, приписывали единственную первичную реальность [1]). Главное же дѣло въ томъ, что конецъ 19-го столѣтія пережилъ относительно быстрое паденіе міровоззрѣнія, опредѣляемаго исключительно понятіями и гипотезами, заимствованными у естествознанія; терминъ натурфилософія опять въ чести, а въ теоріяхъ „энергетики“ подготовляется съ этой стороны новая форма философскаго пониманія природы [2]).

Матеріализмъ такимъ образомъ въ наукѣ преодолѣнъ; онъ продолжаетъ жить въ популярныхъ изложеніяхъ, вродѣ бюхнеровской „Kraft und Stoff“, или въ болѣе утонченной формѣ въ „Alter und neue Glauber“ Штрауса [3]) но онъ живетъ еще и въ качествѣ міровоззрѣнія какъ разъ въ такихъ слояхъ общества, которые охотно украдкой пользуются „результатами науки“, предлагаемыми имъ услужливой рукой. Такой матеріализмъ, пригодный для полуобразованности, нашелъ себѣ характерное выраженіе въ сочиненіяхъ Геккеля и въ его, такъ называемомъ, монизмѣ.

Но для психологіи, какъ науки, оказалось необходимымъ, даже и въ силу требованій критической теоріи познанія, отказаться отъ понятія душевной субстанціи въ качествѣ основы и цѣли изслѣдованія. Какъ ученіе о законахъ душевной жизни, она должна основываться лишь на внутреннемъ или внѣшнемъ опытѣ, или на обоихъ вмѣстѣ. Такимъ образомъ получилась „психологія безъ души“, которая свободна или считаетъ себя свободной отъ всякихъ метафизическихъ предпосылокъ.

7. Болѣе глубокое примиреніе противоположностей находимъ мы у Лотце, который исходилъ при этомъ изъ основной мысли нѣмецкаго идеализма. Онъ разсматриваетъ механизмъ природы, какъ такую форму закономѣрности, въ которой влеченіе къ жизни и формированію, составляющее духовную сущность всей дѣйствительности, осуществляетъ свою цѣль—благо. Согласно этому, у естествознанія есть только одинъ принципъ—механическая причинность, сохраняющій свое значеніе и по отношенію къ организму; основанія же метафизики, какъ равно и логики, находятся лишь въ этикѣ. Въ этомъ *телеологическомъ идеализмѣ* звучатъ, сливаясь въ

---

[1]) Эта мысль проводится главнымъ образомъ въ т. н. *имманентной философіи*, въ качествѣ представителей которой могутъ быть названы: В. Шуппе (Erkenntnisstheoretische Logik, Bonn 1878) и Шубертъ-Зольдернъ.

[2]) См. W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie (Leipzig 1903).

[3]) И въ этой наиболѣе остроумной формѣ, въ какую только можетъ облечься матеріализмъ—наряду съ этимъ, можетъ быть, слѣдовало бы назвать L. Knapp'a «Rechtsphilosophie» 1857 — обнаруживается происхожденіе его изъ гегелевской діалектики въ томъ, что высшія духовныя жизненныя формы разсматриваются, какъ стремленіе природы выйти за свои собственные предѣлы.

новое гармоническое цѣлое, мотивы всѣхъ великихъ системъ нѣмецкой философіи: сущность каждой единичной реальности состоитъ лишь въ живомъ соотношеніи ея съ другой реальностью. И эти соотношенія, составляющія строй вселенной, возможны лишь при томъ условіи, чтобы все существующее, какъ частичная дѣйствительность, основывалось на субстанціальномъ единствѣ, и чтобы при этомъ всякое бываніе въ сферѣ единичныхъ существъ понималось, какъ цѣлесообразное осуществленіе общей жизненной цѣли. Обладая огромными универсальными знаніями, позволявшими ему свободно распоряжаться фактическимъ содержаніемъ и формой научной обработки во всѣхъ спеціальныхъ наукахъ, Лотце былъ какъ бы призванъ дать полное развитіе этой метафизической основной мысли. И въ этомъ отношеніи онъ и по своимъ качествамъ, и своимъ ученіемъ является достойнымъ продолжателемъ предыдущей эпохи. Занимаемое же здѣсь имъ самимъ положеніе опредѣляется главнымъ образомъ его воззрѣніемъ на познаніе, какъ на одно изъ тѣхъ, только что указанныхъ, живыхъ и полныхъ смысла взаимодѣйствій между „душой" и другими „субстанціями". Если при этомъ съ возбужденіемъ, исходящимъ отъ „вещей", соединяется „реакція" души, то, съ одной стороны, послѣдняя раскрываетъ свою собственную природу въ формахъ интуиціи и въ общихъ истинахъ, сознаваемыхъ при этомъ поводѣ съ непосредственной очевидностью; съ другой стороны, это участіе субъекта дѣйствительно обращаетъ міръ представленій въ *явленіе*. Но это „явленіе", какъ полная смысла внутренняя жизнь, не есть поэтому простая видимость, но представляется скорѣе царствомъ цѣнностей, гдѣ осуществляется благо. Осуществленіе этого міра сознанія есть самое цѣнное изъ всего того, что вообще можетъ получиться въ результатѣ взаимодѣйствій между субстанціями; это высшій и настоящій смыслъ міроваго процесса. Исходя изъ этой основной мысли, Лотце училъ въ своей „Логикѣ", что послѣдовательный рядъ формъ мысли долженъ разсматриваться, какъ систематическое цѣлое, развивающееся изъ *задачъ* мышленія. Въ своей „Метафизикѣ" Лотце выработалъ и опредѣлилъ, путемъ остроумной обработки понятій и самаго тщательнаго обсужденія со всѣхъ точекъ зрѣнія, міросозерцаніе телеологическаго идеализма. Къ сожалѣнію, третья часть системы, этика, не была уже разработана въ такой строгой формѣ; но за то убѣжденія философа и его зрѣлое пониманіе жизни и исторіи нашли себѣ прекрасное и тонкое изображеніе въ его „Микрокосмѣ".

8. Другой выходъ изъ затрудненій, неразлучныхъ съ естественнонаучной разработкой душевной жизни, нашелъ Фехнеръ. Онъ разсматриваетъ тѣло и душу, какъ два совершенно обособленныхъ и разнородныхъ, но постоянно соотвѣтствующихъ другъ другу, способа проявленія одного и того же неизвѣстнаго реальнаго. Дальше эта мысль развивается имъ въ томъ направленіи, что физическія связи повсюду находятъ себѣ соотвѣтствіе въ связяхъ духовныхъ, тогда какъ послѣднія мы можемъ познавать черезъ воспріятіе лишь въ самихъ себѣ. Подобно

тому, какъ ощущенія, соотвѣтствующія возбужденію отдѣльныхъ частей въ нервной системѣ, являются въ насъ какъ бы вершинами волнъ (Oberwellen) въ основной волнѣ нашего индивидуальнаго сознанія, такъ можно признать, что и сознанія отдѣльныхъ личностей представляютъ собой опять лишь вершины волнъ одного болѣе общаго сознанія, напримѣръ — духа нашей планеты. Если же провести далѣе такой взглядъ, то мы приходимъ въ концѣ концовъ къ признанію *универсальнаго всеобъемлющаго сознанія въ Богѣ*, которому соотвѣтствуетъ универсальная причинность атомовъ. Впрочемъ Фехнеръ думаетъ, что соединеніе внѣшняго и внутренняго опыта въ нашемъ сознаніи позволяетъ намъ изслѣдовать и законы этого соотвѣтствія. Наука объ этомъ соотвѣтствіи называется *психофизикой*. Первая ея задача — найти *методъ для измѣренія психическихъ величинъ*, чтобы такимъ путемъ открыть законы, доступные математической формулировкѣ. Фехнеръ выставляетъ главнымъ образомъ *методъ едва замѣтныхъ различій*, при которомъ за единицу мѣры онъ принимаетъ самую малую, едва замѣтную разницу въ интенсивности двухъ ощущеній, причемъ эта разница считается имъ всегда, т. е. во всѣхъ случаяхъ одинаковой. На основаніи этого (конечно произвольнаго) допущенія стала возможной математическая формулировка такъ называемаго Веберо-фехнеровскаго основнаго закона, по которому напряженія ощущеній относятся другъ къ другу какъ логариѳмы напряженій раздраженій. Изслѣдованія Фехнера пробудили такимъ образомъ надежду, что, примѣняя естественно-научный методъ, можно при помощи косвеннаго измѣренія психическихъ величинъ облечь въ математическую формулу психофизическую или даже, можетъ быть, психологическую законосообразность. И несмотря на то, что такая надежда натолкнулась на многочисленныя и серіозныя возраженія, она тѣмъ не менѣе имѣла большія послѣдствія, такъ какъ въ послѣднія десятилѣтія неутомимо работали надъ ея осуществленіемъ во многихъ спеціально для этой цѣли устроенныхъ лабораторіяхъ. Однако нельзя сказать, чтобы рука объ руку съ этимъ рвеніемъ къ экспериментированію шло и развитіе новаго и болѣе глубокаго пониманія душевной жизни [1]).

Въ такой же степени и возобновленіе спинозовскаго параллелизма встрѣчало при своемъ послѣдовательномъ проведеніи все бóльшія и бóльшія трудности. Самъ Фехнеръ относился къ этому параллелизму вполнѣ догматически, когда онъ приписывалъ содержанію чувственнаго воспріятія полную метафизическую реальность, — онъ противопоставлялъ этотъ „свѣтлый взглядъ“ („Tagesansicht“) „мрачному взгляду“ („Nachtansicht“) естественно-научнаго и философскаго феноменализма. — Другіе же, наоборотъ, понимали этотъ параллелизмъ въ

---

[1]) Относительно этого спора лучше всего обратиться къ сочиненію самого Фехнера: «Revision der Hauptpunkte der Psychophysik (Leipzig 1882). Кромѣ того можно сослаться въ особенности на Г. Мюнстерберга: „Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie“ (Leipzig 1891).

духѣ критицизма, признавая, что души и тѣла, со всѣми во всякое время протекающими въ нихъ состояніями и дѣятельностями, представляются лишь различными способами проявленія одного и того же реальнаго единства. Но послѣ оживленнаго обсужденія этого вопроса [1]), все чаще и чаще приходили къ мысли, что такой параллелизмъ несостоятеленъ и не можетъ быть проведенъ ни въ какой формѣ: самымъ значительнымъ фактическимъ аргументомъ противъ него является отсутствіе непрерывности въ душевной жизни и полная невозможность понять съ точки зрѣнія причинности переходъ отъ воспріятія къ воспріятію, хотя бы и злоупотребляя примѣненіемъ „безсознательныхъ представленій".

Это обнаруживается и у того мыслителя, который больше всего сдѣлалъ для распространенія психофизическихъ изслѣдованій, именно у В. Вундта. Отправляясь отъ своей „Физіологической психологіи", онъ пришелъ теперь къ такой „Системѣ философіи", гдѣ міръ разсматривается какъ дѣятельная связь *волевыхъ индивидуальностей*: онъ пользуется въ метафизикѣ фихте-фортлаговскимъ понятіемъ безсубстратнаго дѣянія и ограничиваетъ примѣненіе понятія субстанціи естественно-научной теоріей. Взаимодѣйствіе волевыхъ дѣятельностей порождаетъ въ органическихъ существахъ высшія волевыя единицы, а вслѣдствіе этого и различныя ступени центральнаго сознанія. Но развивающаяся отсюда по регулятивному принципу идея абсолютной міровой воли и міроваго сознанія находится по ту сторону границы познавательной способности человѣка.

9. По мѣрѣ того, какъ волюнтаризмъ, все сильнѣе выступающій между прочимъ и въ обыденномъ сознаніи и въ литературѣ, боролся противъ интеллектуализма, разсматриваемаго въ качествѣ типической основной черты расцвѣта нѣмецкаго новогуманизма, возраждалась въ нѣкоторомъ родѣ та же проблема о *приматѣ* воли или разсудка, которой съ такимъ жаромъ занималось діалектическое остроуміе схоластовъ. Что дѣйствительно эта проблема выросла изъ антагонистическаго развитія идеализма, это яснѣе всего подмѣтилъ Эд. Ф. Гартманъ, „Философія Безсознательнаго" котораго явилась результатомъ синтеза, съ одной стороны, ученія Гегеля, съ другой — Шопенгауера и Шеллинга позднѣйшаго періода и имѣла цѣлью пригнуть другъ къ другу раціональную и ирраціональную вѣтвь идеализма. Гартманъ пытается достигнуть этого тѣмъ путемъ, что приписываетъ единому міровому духу *волю* и *идею* („Логическое"), въ качествѣ согласованныхъ другъ съ другомъ и находящихся во взаимодѣйствіи аттрибутовъ. И коль скоро Гартманъ называетъ при этомъ абсолютный духъ „Безсознательнымъ„, то понятію сознанія подсовывается нѣсколько значеній, совершенно также, какъ это выходило у Шопенгауера относительно и воли: вѣдь дѣятельностями безсознательнаго являются функціи воли и представливанія, которыя, хотя и не даны ни въ какомъ эмпирическомъ сознаніи, но все же предполагаютъ наличность

[1]) Критическій обзоръ литературы по этому вопросу можно найти у Е. Бусс е въ Philos. Abhandlungen zu Sigwarts 70. Geburtstag» (Tübengen 1900); см. потому же вопросу тамъ же изслѣдованіе Г. Риккерта.

какого либо другого сознанія, если вообще должны нами мыслиться. Гартманъ старается показать, что во всѣхъ явленіяхъ природы и душевной жизни присутствуетъ, въ качествѣ дѣятельной сущности, это высшее сознаніе, называемое Безсознательнымъ и составляющее общую жизненную основу всѣхъ сознательныхъ индивидуумовъ. Это Безсознательное замѣняетъ собою какъ шопенгауеровскую и шеллинговскую волю, такъ и жизненную силу прежнихъ физіологовъ и энтелехію въ системѣ развитія. Оно раскрывается прежде всего въ телеологическихъ связяхъ органической жизни. Въ этомъ отношеніи и Гартманъ усиленно боролся противъ матеріализма, такъ какъ въ его ученіи повсюду встрѣчаются указанія на единую *духовную* жизненную основу вещей: для этого онъ пользуется въ высшей степени удачно богатымъ запасомъ имѣющихся у него естественно-научныхъ познаній, хотя, конечно, было самообольщеніемъ съ его стороны думать, что онъ получаетъ свои „умозрительные результаты по индуктивному методу естественныхъ наукъ“. Во всякомъ случаѣ естественно-научный интересъ въ связи съ изящнымъ и мѣстами блестящимъ изложеніемъ много способствовали необыкновенно большому, хотя и преходящему успѣху „Философіи Безсознательнаго“. Но, конечно, главная притягательная сила этой философіи заключалась въ разработкѣ пессимистическихъ воззрѣній (см. ниже § 3), и въ этомъ направленіи она вызвала множество произведеній популярно-философской литературы, въ среднемъ очень не высокаго качества.

Самъ Гартманъ при помощи болѣе обширныхъ историческихъ изслѣдованій провелъ свою основную метафическую мысль въ области этики, эстетики и философіи религіи; затѣмъ онъ перешелъ къ выработкѣ строгой діалектической системы въ „Kategorienlehre“, самомъ законченномъ по архитектоникѣ понятій произведеніи, какое только могло появиться за послѣднія десятилѣтія въ Германіи. Въ настоящее время онъ далъ ему въ нѣкоторомъ родѣ историко-критическое обоснованіе въ своей „Geschichte der Metaphysik“ (2 чч. Leipzig 1899—1900). Ученіе о категоріяхъ, безспорно его главный научный трудъ, ставитъ себѣ задачей добыть общій формальный фундаментъ для содержанія философскихъ наукъ; съ этою цѣлью разсматриваются здѣсь всѣ формы отношеній интеллекта, какъ интуитивныя, такъ и дискурсивныя, и прослѣживаются ихъ различныя видоизмѣненія въ сферахъ субъективно-идеальной (гносеологической) объективно-реальной (натурфилософской) и метафизической. По тонкости діалектическихъ отношеній и множеству интересныхъ положительныхъ перспективъ это произведеніе представляется своеобразнымъ дополненіемъ къ гегелевской логикѣ. Подобно тому, какъ послѣдняя въ своемъ общемъ развитіи діалектически выводила превращеніе идеи въ природу, „отдѣленіе“ понятія въ „ино-бытіе“, такъ точно и Гартманъ показываетъ на каждой отдѣльной категоріи, какому преобразованію подвергается „логическое“ въ силу своего отношенія къ „алогическому“ дѣйствительности, возникающему изъ воли. И здѣсь также міръ представляется раздвоеннымъ въ самомъ себѣ, борьбой разума противъ воли.

§ 2. Природа и исторія.

Дуализмъ кантовскаго міросозерцанія отразился въ наукѣ 19-го вѣка своеобразною натянутостью отношеній между *естествознаніемъ* и *наукой о духѣ*. Никогда прежде не выступала на видъ съ такой ясностью, какъ въ наше время, противоположность между ними какъ по содержанію, такъ и по методу; и этому обстоятельству обязаны мы многими новыми многообѣщающими теченіями. Если же при этомъ изъять изъ сферы науки о духѣ спорную, какъ было указано, область психологіи, то природѣ будетъ противополагаться, еще въ бóльшемъ согласіи съ кантовской мыслію, *общественная жизнь и ея историческое развитіе* во всемъ ея объемѣ. Могучее объединяющее стремленіе естественно-научнаго мышленія, по самому существу дѣла, легко нашло себѣ какъ въ соціальныхъ, какъ и въ психологическихъ явленіяхъ, такіе пункты, гдѣ оно могло надѣяться приложить, въ качествѣ рычага, свой способъ разсмотрѣнія, такъ что и въ этой области сдѣлалась неизбѣжной такая же борьба, какая уже велась изъ за души. Такимъ образомъ, только что указанная противоположность стала противоположностью между *естествознаніемъ* и *исторической наукой*.

1. Борьба между естественно-научнымъ и историческимъ міросозерцаніемъ произошла прежде всего на почвѣ удачнаго опроверженія философіи революціи *французскимъ традиціонализмомъ*. Послѣ того какъ С. Мартенъ и Ж. де Местръ изобразили революцію, какъ наказаніе Божіе, ниспосланное невѣрующему человѣчеству, де Бональдъ пошелъ дальше и противопоставилъ общественнымъ теоріямъ 18-го вѣка, на которыя онъ возлагалъ отвѣтственность за ужасы *террора*, теорію *клерикально-легимистической Реставраціи*. Неискусившійся въ логическомъ мышленіи, диллетантски настроенный, особенно въ своемъ пристрастіи къ этимологизированію, де Бональдъ производилъ впечатлѣніе горячностью своего изложенія и силой отстаиваемаго имъ принципа. Ошибка Просвѣщенія, говоритъ онъ, заключалась въ предположеніи, что разумъ самъ изъ себя можетъ придти къ истинѣ и организовать общество, и въ желаніи, чтобы устройство совмѣстной жизни было предоставлено произволу индивидуумовъ. На дѣлѣ же вся духовная жизнь людей есть продуктъ *исторической традиціи*, такъ какъ она коренится въ языкѣ. А языкъ (именно въ этомъ пунктѣ ученіе Кондильяка подвергается наиболѣе рѣзкимъ нападкамъ) данъ человѣку Богомъ, какъ первое откровеніе; божественное „слово“ есть источникъ всякой истины. Человѣческое же знаніе есть всего лишь пріобщеніе къ этой истинѣ: оно происходитъ изъ *совѣсти*, посредствомъ которой мы овладѣваемъ тѣмъ, что имѣетъ общее значеніе. Носительницей же традиціи божественнаго слова является Церковь; ея ученіе есть данный Богомъ *универсальный разумъ*; впродолженіе цѣлыхъ вѣковъ разросталось это ученіе какъ исполинское дерево, на которомъ зрѣютъ настоящіе плоды человѣческаго познанія. Поэтому только это откровеніе и можетъ быть основой

общества. Дерзость возставшихъ противъ него индивидуумовъ нашла себѣ искупленіе въ разрушеніи общества, которое приходится теперь возводить заново на его вѣчной основѣ. Эта же мысль вносила нѣкоторое единство въ темныя и удивительныя фантазіи Балланша.

2. Философскій моментъ этой церковно-политической теоріи заключался въ томъ, что духовной основой жизни индивидуумовъ былъ признанъ родовой разумъ, осуществляющійся въ историческомъ развитіи общества, а когда отъ этого традиціонализма отвлекли богословскія воззрѣнія, то очутились какъ разъ передъ *гегелевскимъ* понятіемъ *объективнаго духа*. Поэтому было въ высшей степени забавно, что Викторъ Кузенъ тѣмъ, что усвоилъ себѣ этотъ пунктъ нѣмецкой философіи, до нѣкоторой степени какъ бы снялъ сливки съ ультрамонтанскаго молока. Вѣдь и эклектизмъ училъ объ универсальномъ разумѣ и былъ не прочь видѣть въ немъ нѣчто подобное шотландскому здравому смыслу (Common-sense), но только, согласно Шеллингу и Гегелю, не отказывалъ ему въ метафизическомъ обоснованіи. Оттого то, когда Ламенне, бывшій сначала традиціоналистомъ и прошедшій затѣмъ черезъ школу нѣмецкой философіи, разрабатывалъ въ „Esquisse d'une philosophie" ученіе объ идеяхъ, то онъ по самому существу дѣла могъ вполнѣ сохранить вышеупомянутую теорію совѣсти.

Совершенно другую форму получило ученіе объ объективномъ духѣ тамъ, гдѣ оно понималось чисто психологически и эмпирически. Въ духовной жизни индивидуума происходятъ многочисленныя явленія, которыя основаны лишь на томъ, что отдѣльный индивидуумъ существуетъ не иначе, какъ въ качествѣ звена нѣкоторой психической связи. Но это объединяющее начало, въ которое вростаетъ каждый человѣкъ, и благодаря которому онъ является именно тѣмъ, чѣмъ онъ есть, оказывается не такимъ, чтобы оно равномѣрно обусловливалось естественными законами, подобно общимъ формамъ душевнаго быванія, но опредѣляется скорѣе исторіей; и тотъ общій духъ, который лежитъ въ основѣ индивидуальной жизни, получаетъ объективное выраженіе въ языкѣ, нравахъ и въ общественныхъ учрежденіяхъ. Изучая ихъ, индивидуальная психологія разрастается въ *психологію соціальную*. Этотъ принципъ выставили Лацарусъ и Штейнталь; и, чтобы отмѣтить преобладающій историческій характеръ изложенія этой науки, они назвали ее, не особенно впрочемъ удачно, *психологіей народовъ*. Наоборотъ тамъ, гдѣ этотъ историческій характеръ былъ отвергнутъ, пытались обратить соціальную психологію, какъ и соціологію вообще, въ естественную науку, предметомъ которой должны были служить непреходящія законосообразности душевной жизни народовъ: это точка зрѣнія сильно отстаивается именно въ новѣйшей французской литературѣ такими мыслителями, какъ Тардъ и др. [1]).

---

[1]) См. Th. Kistiakowsky, Gesellschaft und Einzelwesen, Berlin 1899.

Соціальную основную мысль традиціонализма надо принять во вниманіе и для того, чтобы понять ту религіозную окраску, которая, въ противоположность къ соціально-политическимъ теоріямъ прошедшаго столѣтія, такъ характерна для *французскаго соціализма* С. Симона. Но ученіе С. Симона находится не только подъ гнетомъ религіозности, выросшей въ новую соціальную и политическую силу, но и стоитъ еще въ тѣсной связи съ нѣмецкой философіей и даже съ ея діалектикой. Все это отразилось и на ученикѣ С. Симона, Огюстѣ Контѣ, развитіе мыслей котораго испытало въ высшей степени своеобразную судьбу.

Контъ задумалъ ни больше ни меньше, какъ полную реформу человѣческаго общества. И онъ тоже нисколько не сомнѣвается въ томъ, что Просвѣщеніе и вызванная имъ революція оказались вполнѣ несостоятельными. Подобно традиціоналистамъ, онъ считаетъ отвѣтственными за это: самостоятельность индивидуумовъ, свободное изслѣдованіе, автономный образъ жизни; все это порождаетъ, по его словамъ, анархію мнѣній, а отсюда вытекаетъ и анархія общественнаго состоянія. Лишь въ господствѣ знанія можетъ быть найдено спасеніе общества; необходимо снова обрѣсти прочное подчиненіе всѣхъ жизненныхъ дѣятельностей одному имѣющему общее значеніе принципу, подчиненіе, которое было почти осуществлено въ величественной, но преждевременной системѣ католическаго средневѣковья; только мѣсто богословія должна заступить положительная наука, которая столь же мало допускаетъ свободу вѣры, какъ мало допускало ее въ то время богословіе. Этотъ романтическій моментъ проникалъ собою все ученіе Конта насквозь: онъ обнаруживается не только въ контовской философіи исторіи, гдѣ Контъ восторженно описываетъ средневѣковый строй общества, не только въ его очеркѣ „религіи человѣчества" и ея культа, но еще прежде всего въ требованіи, чтобы при новомъ устройствѣ общества совмѣстно существовали двѣ власти: духовная и свѣтская. При этомъ новая организація должна начаться съ созданія духовной власти (pouvoir spirituel); фантастическая попытка къ этому была сдѣлана Контомъ въ видѣ основанія „западнаго комитета". Подобно тому, какъ себя онъ считалъ его предстателемъ, такъ точно онъ возлагалъ на себя и обоснованіе новаго ученія. Но позитивная философія, на которой долженъ быть воздвигнутъ этотъ новый общественный строй, есть не что иное, какъ упорядоченная система позитивныхъ наукъ.

Контовскій очеркъ этой *позитивистической системы наукъ* представляетъ собою прежде всего самую крайнюю степень воззрѣній Юма и Кондильяка: не только человѣческое познаніе должно довольствоваться познаніемъ соотношеній между явленіями, но и вообще не существуетъ какого либо Абсолюта, который лежалъ бы, хотя бы въ качествѣ неизвѣстнаго, въ основѣ этихъ явленій. Единственный абсолютный принципъ это то, что *все относительно*. Совершенно безсмысленно говорить о первыхъ причинахъ и конечныхъ цѣляхъ вещей. Однако этотъ релятивизмъ (или, какъ говорили позже — коррелятивизмъ) тотчасъ же попадаетъ во власть универсальныхъ притязаній математико-естественно-научнаго мы-

шленія, коль скоро наукѣ приписывается задача разсматривать всѣ эти отношенія съ той точки зрѣнія, чтобы наряду съ единичными фактами устанавливать, какъ „общіе факты", но именно всего лишь какъ факты, ихъ повторяющійся пространственный и временной порядокъ. Такимъ образомъ, посредствомъ „законовъ" — обычное названіе для общихъ фактовъ — позитивизмъ хочетъ не объяснять частные факты, а всего лишь констатировать эти повторенія; тѣмъ не менѣе слѣдствіемъ этого должно явиться (что конечно остается непонятнымъ и неоправданнымъ при этихъ предпосылкахъ) предвидѣніе будущаго, какъ практическая услуга науки—*savoir pour prévoir*. Это воззрѣніе Конта было принято не только такими философами, какъ К. Герингъ, который воспользовался имъ въ частности для своей теоріи причинности, но отчасти и естествоиспытателями, въ особенности представителями механики, каковы Кирхгофъ и Махъ: у нихъ можно подмѣтить стремленіе вытряхнуть, такъ сказать, понятіе дѣйствія изъ научнаго воззрѣнія на природу и, ограничиваясь простымъ „описаніемъ" или отыскиваніемъ адэкватной „картины", они приходятъ къ устраненію „силы", какъ это было проведено Герцемъ въ его „Prinzipien der Mechanik". Сходныя же мысли, вмѣстѣ съ обобщеніемъ абстрактной діалектики, выткалъ Р. Авенаріусъ, въ видѣ невыразимо трудной терминологіи своего эмпиріокритицизма", пытающагося доказать, что всѣ философскія міровыя понятія являются ненужными видоизмѣненіями одного первоначальнаго мірового понятія „чистаго опыта", которое должно быть снова возстановлено.

4. Но явленія, учитъ Контъ, какъ единичныя, такъ и общія, частію просты, частію болѣе или менѣе сложны. Пониманію вторыхъ должно предшествовать пониманіе первыхъ. Поэтому онъ устанавливаетъ между науками (sciences) „*іерархію*", которая шагъ за шагомъ ведетъ отъ простаго къ сложному: за математикой слѣдуетъ астрономія, потомъ физика, далѣе химія, біологія, отрасль которой составляетъ психологія, и наконецъ „*соціологія*". Но это отношеніе не слѣдуетъ понимать такъ, какъ будто каждая слѣдующая наука выводится изъ предшествующей или предшествующихъ ей наукъ; напротивъ, послѣдующая наука предполагаетъ предшествующую только въ томъ смыслѣ, что ея болѣе сложные факты хотя и содержатъ въ себѣ факты элементарные, но присоединяютъ къ нимъ вполнѣ новые факты въ ихъ своеобразной сложности. Такъ напримѣръ, біологія предполагаетъ наличность физическихъ и химическихъ явленій, но фактъ жизни представляетъ собою нѣчто совершенно новое и изъ нихъ невыводимое, нѣчто такое, что именно только и можетъ быть установлено при помощи біологическаго наблюденія. Таково же отношеніе соціологіи къ пяти предшествующимъ ей наукамъ. Уже соціальная статика съ характерной выразительностью отказывается вывести общественность изъ индивидуума, какъ это примѣрно дѣлалось въ философіи Просвѣщенія: общественность есть первоначальный фактъ, а первое соціальное явленіе—семья. Но еще самостоятельнѣе оказывается соціальная динамика, ко-

торая, отказываясь отъ психологическихъ объясненій, ставитъ себѣ задачей открыть *естественный законъ исторіи общества*. Контъ находитъ этотъ законъ въ *принципѣ трехъ стадій*, черезъ которыя проходитъ общество (взглядъ, имѣвшій свои прообразы въ лицѣ какъ Д'Аламбера и Тюрго, такъ и Гегеля и Кузена). Умственное развитіе человѣка начинается со стадіи теологической, проходитъ черезъ стадію метафизическую и приходитъ къ позитивной. Въ первой стадіи человѣкъ объясняетъ себѣ явленія дѣйствіемъ сверхъестественныхъ силъ, представляемыхъ имъ себѣ антропоморфически; во второй—посредствомъ общихъ понятій, которыя онъ строитъ себѣ, обозначая ими дѣйствующія позади явленій сущности; въ позитивной стадіи онъ постигаетъ единичное въ связи съ фактически доказуемыми условіями, при которыхъ оно наступаетъ сообразно съ экспериментально подтверждаемымъ закономъ. Только что указанному общему закону духовной жизни настолько же должны быть подчинены и всѣ отдѣльные процессы, на которые она распадается, какъ и *общее теченіе исторіи человѣчества*, и при этомъ интеллектуальный процессъ долженъ сопровождаться соотвѣтствующимъ развитіемъ внѣшней общественной организаціи, которая, возникнувъ въ видѣ жречеcко-военнаго состоянія, переходитъ къ господству законовѣдовъ (légistes) и наконецъ къ „промышленной" стадіи. Излагаемая здѣсь Контомъ философія исторіи, очень обстоятельная, мѣстами интересная, но въ цѣломъ совершенно произвольная, искажаемая часто недостаткомъ свѣдѣній и предразсудками, должна разсматриваться, какъ построеніе, предпринятое исключительно ради реформатовской цѣли Конта. Побѣда позитивнаго міросозерцанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и промышленнаго строя жизни, является цѣлью историческаго развитія европейскихъ народовъ, при достиженіи которой „великая мысль, позитивная философія, вступитъ въ брачный союзъ съ великой силой, пролетаріатомъ".

Однако, какъ будто для того, чтобы законъ о круговращательномъ движеніи трехъ стадій подтвердился прежде всего на его творцѣ, Контъ въ послѣднемъ („субъективномъ") періодѣ своего мышленія снова вернулся къ теологической стадіи, сдѣлавъ человѣчество, какъ особое Великое Существо (Grand-Être) предметомъ религіознаго поклоненія, причемъ, въ качествѣ его первосвященника, онъ перенялъ съ позитивистическими преобразованіями весь аппаратъ священнослуженія. Эти удивительныя фантазіи могутъ быть объяснены въ философіи исторіи развѣ только тѣмъ мотивомъ, который привелъ Конта на его позднѣйшій путь: лучше всего онъ изобразилъ это въ „Discours sur l'ensemble du positivisme" (напеч. въ первомъ томѣ „Politique positive"). Здѣсь обнаруживается его нерасположеніе къ явному интеллектуализму, въ силу котораго раньше онъ былъ убѣжденъ, что позитивная наука, какъ таковая, достаточна для проведенія реформы общества. Теперь онъ увидѣлъ, что хотя позитивная философія и можетъ научить, какимъ долженъ быть новый порядокъ вещей, но установленіе этого порядка можетъ быть осуществлено лишь при помощи „аффективнаго принципа"—

чувства. Оттого, какъ прежде онъ училъ, что специфически человѣческое, какъ оно развивается въ ходѣ исторіи, должно быть отыскиваемо въ перевѣсѣ разума надъ аффектами, такъ теперь исполненіе своихъ надеждъ, которыя онъ такъ формулируетъ: „любовь — какъ принципъ, порядокъ—какъ основа, прогрессъ—какъ цѣль“ (l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but), онъ возлагаетъ на преобладаніе сердца надъ умомъ. А такъ какъ Галль показалъ, что это преобладаніе является основнымъ свойствомъ женскаго мозга, то Контъ обосновалъ на этомъ свой культъ женщины, который долженъ былъ составить существенную часть религіи человѣчества. Онъ, который началъ съ гордаго требованія позитивистическаго папства, кончилъ призывомъ къ пролетаріату и женской эмансипаціи.

5. Практическими, т. е. политическими цѣлями, преслѣдуемыми Контомъ, объясняется, что и въ исторіи общіе факты, законы, были для него важнѣе частныхъ: вѣдь и здѣсь руководящее поступками предвидѣніе (prévoyance) должно было опираться на общіе факты. Но несмотря на это, и вопреки математико-естественно-научной односторонности полученнаго имъ образованія, Контъ все же былъ настолько дальновиднымъ умомъ, чтобы понимать и охранять особенности различныхъ наукъ; и подобно тому, какъ онъ уже стремился обезпечить особый методъ для біологіи, такъ точно рѣшительно стоялъ онъ за „историческій методъ“ и въ своей соціологіи. Въ біологіи послѣдовательный рядъ явленій въ какой либо рассѣ животныхъ является лишь внѣшней эволюціей, которая ничего не мѣняетъ въ непреходящемъ характерѣ этой рассы и не касается его (поэтому Контъ былъ рѣшительнымъ противникомъ ламарковской теоріи эволюціи); въ соціологіи же дѣло идетъ объ обусловленномъ развитіемъ превращеніи человѣческаго рода, которое осуществляется посредствомъ смѣны поколѣній и (ставшаго возможнымъ въ силу этого) продолжительнаго накопленія опредѣленныхъ жизненныхъ процессовъ. Конечно, и здѣсь „историческій методъ“ долженъ прилагаться опять-таки главнымъ образомъ къ общимъ фактамъ, и такимъ образомъ „наблюденіе должно быть направляемо теоріей“, такъ что изъ историческаго изслѣдованія выходитъ всего лишь философско-историческое построеніе. Такимъ то путемъ, хотя и не совсѣмъ въ духѣ Конта, но все-таки какъ выводъ изъ его ученія, вышло, что то тамъ, то сямъ пріобрѣтало значеніе стремленіе „возвысить исторію на степень естествознанія“, на что именно указывалъ Джонъ Стюартъ Милль въ своей методологіи. Вѣдь и Шопенгауеръ уже отказывался признать исторію за науку, потому что она учитъ только о частномъ, а не объ общемъ. Этотъ недостатокъ, казалось, устранялся тѣмъ, что отъ описанія отдѣльныхъ событій старались подняться до общихъ явленій. Всего ярче выступило это у англійскаго ученика Конта, Томаса Бокля, который въ своей „History of civilization in England“ (1857) видѣлъ задачу исторической науки всего лишь въ томъ, чтобы она отыскивала *естественные законы жизни народовъ*. Но за то тѣ медленныя измѣненія въ состояніи общества, кото-

рыя выражаются въ цифрахъ *статистическаго* изслѣдованія, даютъ Боклю гораздо болѣе пригодный и болѣе точный матеріалъ, нежели разсказы объ отдѣльныхъ событіяхъ, которыми ограничивается старая лѣтописная исторіографія. Здѣсь раскрывается истинный смыслъ противоположенія: съ одной стороны, жизнь массы съ ея законосообразными измѣненіями, съ другой—самостоятельное значеніе однократнаго въ самомъ себѣ опредѣленнаго образа. Въ этомъ отношеніи никто такъ глубоко не понялъ сущности историческаго міровоззрѣнія и не изобразилъ ее болѣе убѣдительно и горячо, какъ Карлейль, который, благодаря нѣмецкому идеализму, въ особенности же Фихте, высвободился самъ изъ подъ вліянія философіи Просвѣщенія и неутомимо домогался признанія идущихъ впереди и творческихъ личностей исторіи, пониманія и почитанія „героевъ".

Въ этихъ двухъ крайнихъ взглядахъ снова выступаютъ на видъ великія противоположности, уже господствовавшія во время Возрожденія, но еще не получившія тогда яснаго методическаго выраженія. Историческое и естественно-научное столѣтіе различалось тогда въ томъ смыслѣ, что борьба традицій имѣла своимъ цѣннымъ результатомъ новое изслѣдованіе природы. Побѣда естественно-научнаго мышленія вызвала къ жизни великія метафизическія системы и, какъ ихъ слѣдствіе, неисторическій образъ мыслей Просвѣщенія: ему то нѣмецкая философія и противопоставила свое историческое міросозерцаніе. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что въ области психологіи этой противоположности соотвѣтствуетъ почти безъ изъятія противоположность между интеллектуализмомъ и волюнтаризмомъ. Поэтому, когда въ послѣднія десятилѣтія 19-го столѣтія, такъ называемый, естественно-научный методъ пытался проникнуть въ исторію, то эта попытка шла въ разрѣзъ съ развитіемъ психологіи въ этомъ же столѣтіи. Великіе историки, конечно, неповинны въ этомъ заблужденіи, но тамъ и сямъ появлялись такіе люди, которые или сами были слишкомъ слабы, чтобы противостоять злободневнымъ лозунгамъ, или же пользовались ими для воздѣйствія на массу. Что особенно непріятно въ этомъ, такъ называемомъ, естественно-научномъ толкованіи историческихъ образовъ и событій, такъ это злоупотребленіе сравненіями и аналогіями: какъ будто бы мы что нибудь узнаемъ новаго, когда называемъ общество организмомъ, или обозначаемъ вліяніе однихъ народовъ на другіе, какъ эндосмосъ и экзосмосъ.

Но вторженіе естественно-научнаго мышленія въ исторію не ограничилось этимъ методическимъ требованіемъ найти законы историческаго теченія событій, а отразилось и на содержаніи. Въ то время, когда фейербаховскій матеріализмъ, въ который выродилась гегелевская діалектика (см. § 44, 6), былъ еще въ полномъ расцвѣтѣ, создали Марксъ и Энгельсъ *матеріалистическую философію исторіи соціализма*, въ которой своеобразно перекрещиваются мотивы изъ ученій Гегеля и Конта. Смыслъ исторіи они тоже усматриваютъ въ „процессахъ обще-

ственной жизни". Но эта общественная жизнь по преимуществу хозяйственнаго характера; во всѣхъ состояніяхъ общества опредѣляющимъ моментомъ являются экономическія отношенія; они то и составляютъ конечные мотивы всякой дѣятельности. Уже одной ихъ смѣной и развитіемъ обусловливаются поэтому государственная жизнь, политика, а равнымъ образомъ наука и религія. Такимъ образомъ, всѣ различныя культурныя дѣятельности являются лишь развѣтвленіями экономической жизни, и вся исторія поэтому должна свестись къ исторіи экономической.

6. Если такимъ образомъ исторіи приходилось отстаивать свою автономію въ виду попытокъ стереть пограничную черту между науками, то и обратно въ изслѣдованіи природы въ 19-мъ вѣкѣ преобладающее значеніе получилъ самый яркій историческій моментъ, принципъ *историческаго развитія*. Дѣйствительно, мы видимъ, что современное естествознаніе, какъ въ своихъ теоріяхъ, такъ и въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ, опредѣляется двумя великими принципами, которые съ виду противорѣчатъ другъ другу, на дѣлѣ же другъ друга дополняютъ: принципомъ *сохраненія энергіи* и принципомъ *развитія*.

Первый принципъ въ нынѣшнихъ физическихъ теоріяхъ считается единственно пригодной формой для аксіомы причинности, которую свели къ нему Роб. Мейеръ, Джоуль (Joule) и Гельмгольцъ. Гносеологическій постулатъ, что въ природѣ нѣтъ ничего новаго, а каждое послѣдующее явленіе есть лишь преобразованіе предшествующаго, былъ уже высказанъ Декартомъ, какъ законъ сохраненія движенія, Лейбницемъ—какъ законъ сохраненія силы, и Кантомъ—какъ законъ сохраненія субстанціи. Открытіе механическаго эквивалента теплоты, различеніе понятій кинетической и потенціальной энергіи позволили утверждать, что сумма силы въ природѣ количественно остается одна и та же, а мѣняется лишь качественно, но что въ каждой замкнутой въ себѣ матеріальной системѣ теперешнее пространственное распредѣленіе и направленіе кинетической и потенціальной энергіи строго опредѣлено предшествующимъ. Нельзя не признать, что слѣдствіемъ этого было еще болѣе строгое, нежели у Декарта, исключеніе изъ объясненія природы всякихъ другихъ силъ, кромѣ матеріальныхъ; но, съ другой стороны, уже и теперь растетъ число признаковъ, указывающихъ, что этимъ подготовляется возвращеніе къ *динамическому* воззрѣнію на матерію, какъ это логически требовалось у Лейбница, Канта и Шеллинга.

7. Принципъ *эволюціи* тоже подготовлялся уже различными путями въ новѣйшемъ мышленіи. Въ философской формѣ понятіе о немъ, какъ о внѣвременномъ процессѣ, установлено уже у Лейбница и Шеллинга (равно какъ и у Аристотеля); а изъ учениковъ послѣдняго Окенъ первый сталъ разсматривать восходящіе ряды родовъ и видовъ въ сферѣ органической жизни, какъ временной процессъ. Пользуясь, какъ вспомогательнымъ средствомъ, данными сравнительной морфологіи, развитію которой оказали содѣйствіе между прочимъ и работы Гёте, онъ отважился на то „предпріятіе" „археолога природы", о которомъ уже говорилъ

Кантъ: всѣ организмы происходятъ изъ „первоначальной слизи“, принимающей различныя формы; и высшіе произошли изъ низшихъ путемъ все возрастающаго разнообразія въ скопленіи пузырьковъ этой первоначальной слизи. Въ это же время (1809) Ламаркъ въ своей „Philosophie zoologique“ далъ первое систематическое изображеніе эволюціонной теоріи: онъ объяснялъ родство организмовъ тѣмъ, что они происходятъ отъ одной первоначальной формы, а ихъ различіе—вліяніемъ среды и обусловленной ею привычкой къ болѣе или менѣе усиленному упражненію отдѣльныхъ членовъ; то, что нѣкоторыя измѣненія видовъ становятся постоянными, должно быть объяснено попеременнымъ дѣйствіемъ *наслѣдственности* и *приспособленія*. Къ этимъ объясняющимъ моментамъ Чарльзъ Дарвинъ присоединилъ, какъ рѣшающій: *естественный отборъ*. Въ „борьбѣ за существованіе“, которую приходится вести организмамъ, въ силу постояннаго несоотвѣтствія между ихъ размноженіемъ и находящимися въ ихъ распоряженіи средствами къ питанію, выживаютъ тѣ, измѣненія которыхъ съ этой точки зрѣнія благопріятны, т. е. цѣлесообразны. Слѣдовательно, предпосылкою теоріи, наряду съ принципомъ наслѣдственности, служитъ еще принципъ *измѣняемости*; къ этому присоединилось еще и то, что благодаря современнымъ геологическимъ изысканіямъ стало возможнымъ допускать очень большіе промежутки времени, необходимые для накопленія безконечно малыхъ уклоненій отъ первоначальнаго вида.

Эта біологическая гипотеза пріобрѣла тотчасъ болѣе общее значеніе, такъ какъ обѣщала дать чисто механическое объясненіе цѣлесообразностямъ, составляющимъ проблему органической жизни: полагали, что теперь уже постигнута необходимость, съ какой природа постоянно идетъ впередъ все къ „высшимъ“ и „высшимъ“ образованіямъ. „Цѣлесообразное“ въ смыслѣ жизнеспособнаго, т. е. такого, что можетъ само себя поддерживать и содѣйствовать своему распространенію, объясняли механически и стали считать возможнымъ примѣнить такое же объясненіе и ко всему остальному, что представляется цѣлесообразнымъ еще и въ другихъ отношеніяхъ, особенно же въ смыслѣ нормативномъ. Такимъ образомъ, теорія отбора, по побужденію самого же Дарвина, очень скоро стала прилагаться со многихъ точекъ зрѣнія къ психологіи, этикѣ, соціологіи и исторіи, причемъ ревностные приверженцы провозглашали ее единственнымъ научнымъ методомъ. Мало кто давалъ себѣ отчетъ, что въ силу этого *природа* подводилась *подъ категорію исторіи*, и что при такомъ примѣненіи эта категорія потерпѣла всетаки существенныя измѣненія. Вѣдь естественно-научный эволюціонизмъ, включая сюда и теорію отбора, можетъ, правда, объяснить измѣненіе но—не *прогрессъ*: онъ не можетъ доказать, что результатомъ эволюціи является „высшая“, т. е. болѣе *цѣнная* форма.

8. Въ своемъ наиболѣе общемъ примѣненіи принципъ развитія былъ провозглашенъ еще раньше Дарвина его соотечественникомъ, Гербертомъ Спенсеромъ, сдѣлавшимъ этотъ принципъ основнымъ поня-

тіемъ своей системы синтетической философіи, гдѣ имъ были сведены вмѣстѣ многія нити англійской философіи. Спенсеръ исходитъ изъ агностицизма, поскольку объявляетъ непознаваемымъ Абсолютъ, безусловное, единое бытіе, называемое имъ также часто силой. Религія и философія напрасно трудились надъ тѣмъ, чтобы постичь это для насъ неопредѣлимое въ опредѣленныхъ представленіяхъ. Человѣческое познаніе должно ограничиваться истолкованіемъ явленій, т. е. обнаруженій Непознаваемаго, и задача философіи лишь въ томъ, чтобы путемъ самыхъ общихъ обобщеній свести всѣ выводы отдѣльныхъ наукъ къ возможно простому и замкнутому цѣлому.

Основное различіе между явленіями опредѣляется Спенсеромъ — который не совсѣмъ удачно примыкаетъ здѣсь къ Юму — какъ различіе между „сильнымъ" и „слабымъ" обнаруженіемъ Непознаваемаго, т. е.— какъ различіе между впечатлѣніями и идеями; а вслѣдствіе этого его міросозерцаніе получаетъ такое направленіе, что, хотя онъ и вполнѣ справедливо отклоняетъ отъ себя упрекъ въ матеріализмѣ, но тѣмъ не менѣе преобладающій интересъ для него имѣютъ свойства физическихъ явленій. Вѣдь когда онъ утверждаетъ, что основная форма явленія Абсолюта, наблюдаемая во всѣхъ отдѣльныхъ наукахъ, есть именно эволюція, то онъ понимаетъ подъ этимъ — слѣдуя побужденію со стороны естествоиспытателя ф. Бёра — тенденцію всѣхъ естественныхъ образованій переходить изъ однороднаго въ неоднородное. Это непрестанное измѣненіе, въ которомъ находитъ себѣ выраженіе вѣчно дѣйствующая сила, состоитъ изъ двухъ процессовъ, которые, лишь взятые вмѣстѣ, составляютъ эволюцію; Спенсеръ обозначаетъ ихъ какъ дифференціацію и интеграцію. Именно, съ одной стороны, простое, благодаря множеству дѣйствій, производимыхъ каждой причиной, распадается на многообразіе; оно дифференцируется, индивидуализируется, расчленяется и опредѣляетъ себя при помощи множества отношеній, въ какія оно вступаетъ. Съ другой стороны, такія обособленныя единичныя явленія опять сплачиваются въ прочныя соединенія и функціональныя системы, и черезъ эту интеграцію возникаютъ тогда новыя единства, которыя по составу выше, богаче и тоньше чѣмъ первоначальныя. Такъ, организмъ животнаго представляетъ высшее единство по сравненію съ клѣткой, общество есть „высшій" индивидуумъ, нежели отдѣльный человѣкъ.

Эта схема распространяется Спенсеромъ на всю совокупность какъ матеріальнаго, такъ и духовнаго биванія, и онъ неутомимо работалъ надъ тѣмъ, чтобы подкрѣпить ее фактами изъ всѣхъ спеціальныхъ наукъ. Физика и химія, естественно, оказались мало пригодными къ этому. Но уже въ астрофизической теоріи встрѣчаемся мы съ дифференціаціей первоначальнаго газоваго шара въ солнечное ядро и съ переферическими образованіями планетъ и ихъ спутниковъ, а также съ соотвѣтствующей интеграціей въ видѣ разъясненной и упорядоченной системы общаго движенія всѣхъ этихъ небесныхъ тѣлъ. Но полнаго развитія достигаетъ схема Спенсера, естественно, въ біологіи и соціологіи. Жизнь

вообще разсматривается Спенсеромъ, какъ прогрессирующее приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Этимъ объясняется индивидуализирующій ростъ отдѣльнаго организма, а его неизбѣжными уклоненіями по методу теоріи отбора—видоизмѣненіе вида.

Также и весь историческій ходъ общественной жизни является не чѣмъ инымъ, какъ прогрессирующимъ приспособленіемъ человѣка къ его естественной живой средѣ: происходящее при этомъ совершенствованіе рода основывается на вымираніи неприспособленныхъ функцій и переживаніи приспособленныхъ. Съ точки зрѣнія этого ученія Спенсеръ хочетъ рѣшить еще и старый споръ между раціонализмомъ и эмпиризмомъ, именно какъ въ логикѣ, такъ и этикѣ. Въ противоположность ассоціаціонной психологіи онъ признаетъ, что для индивидуума существуютъ непосредственно очевидныя основныя положенія, истины врожденныя въ томъ смыслѣ, что онѣ не могутъ быть доказаны посредствомъ индивидуальнаго опыта. Но сила, съ какой эти сужденія навязываются уму, вслѣдствіе чего сознаніе лишено возможности ихъ отрицать, зависитъ отъ того, что они являются интеллектуальными и эмоціональными привычками, пріобрѣтенными родомъ, привычками, которыя оказались цѣлесообразными и удержались. Апріорное является вездѣ эволюціоннымъ продуктомъ наслѣдственности. Такъ въ особенности въ морали, въ видѣ естественныхъ способовъ чувствовать и хотѣть, переживаетъ все то, что можетъ способствовать самосохраненію и развитію индивидуума, общества и рода.

Наконецъ, каждое отдѣльное развитіе достигаетъ своего естественнаго конца, когда наступитъ состояніе равновѣсія, при которомъ внутреннія отношенія вполнѣ приспособлены къ внѣшнимъ, такъ что способность къ дальнѣйшему расчлененію и отклоненію оказывается исчерпанной. Поэтому только внѣшнее воздѣйствіе можетъ нарушить или разрушить такую систему, что дастъ возможность отдѣльнымъ ея частямъ вступить въ новый процессъ эволюціи. Но Спенсеръ ни подъ какимъ видомъ не согласенъ допустить, чтобы когда либо вся вселенная, со всѣми отдѣльными содержащимися въ ней системами, могла придти въ состояніе полнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и продолжающаго равновѣсія: если онъ расходится въ этомъ съ естествоиспытателями, допускающими въ принципѣ такое распредѣленіе энергій, при которомъ исключалась бы возможность какихъ либо измѣненій, то въ концѣ концовъ это объясняется тѣмъ, что для Спенсера Непознаваемое является какъ бы въ видѣ вѣчно обнаруживающей себя силы, а само развитіе—какъ самый общій законъ его обнаруженія.

9. Вообще проведеніе принципа развитія носитъ у Спенсера вполнѣ космологическій характеръ, въ чемъ сказывается перемѣна въ самомъ этомъ господствующемъ принципѣ, перемѣна, обусловленная какъ разъ преобладаніемъ въ 19-мъ вѣкѣ изслѣдованій природы. Лучше всего уясняется это обстоятельство, если сравнить Гегеля и Спенсера: у перваго развитіе это—сущность открывающагося самому себѣ духа, у втораго—это законъ смѣны для явленій непознаваемой силы. Говоря язы-

комъ Гегеля, субъектъ сталъ здѣсь опять субстанціей. Дѣйствительно, у Спенсера Непознаваемое больше всего напоминаетъ „безразличіе реальнаго и идеальнаго", называемое Шеллингомъ Абсолютомъ. Если принять во вниманіе эту аналогію, то можно ожидать, что космологическая форма принципа не есть еще окончательная, и что историческое мышленіе, какъ настоящая отчизна этого принципа, опредѣлитъ собою на долгое время и его философское проведеніе. Въ самой Англіи (а еще болѣе въ Америкѣ) со времени появленія имѣвшей большое вліяніе книги Гетчесона Стирлинга (Hutchison Stirling) и превосходнаго введенія въ гегелевскую логику Уоллэса (Wallaces) замѣчается рѣшительный поворотъ въ пользу Гегеля. Въ Германіи же доведенное уже теперь до конца изложеніе логики Гегеля Куно Фишеромъ разсѣетъ предразсудки, мѣшавшіе до сихъ поръ справедливой оцѣнкѣ ученія Гегеля, такъ какъ благодаря тому, что здѣсь отброшена ставшая намъ чуждой терминологія, эта величайшая система развитія выступаетъ передъ нами во всей своей чистотѣ.

Съ подобной же тенденціей—отвоевать обратно историческую форму идеи развитія—встрѣчаемся мы въ логическихъ и гносеологическихъ стремленіяхъ, имѣющихъ цѣлью то самое, чего Дильтей требуетъ подъ очень удачнымъ именемъ *критики историческаго разума*. Надо покончить съ односторонностью, унаслѣдованной логикой со времени ея греческихъ источниковъ, односторонностью, въ силу которой цѣлью и нормой ея законосообразности являются съ формальной стороны отношеніе общаго къ частному, а въ смыслѣ содержанія—познаніе природы. Подъ вліяніемъ этихъ предпосылокъ находились не только крайнія направленія математизирующей логики (см. выше § 1, 4), но и важныя произведенія Д. Стюарта Милля и Стэнли Джевонса, которыя могутъ быть охарактеризованы преимущественно какъ логическія теоріи изслѣдованія природы. По сравненію съ ними, обработка логической науки Лотце и Зигвартомъ—у послѣдняго въ особенности во 2 изд.—носитъ гораздо болѣе универсальный отпечатокъ, и въ связи съ развитіемъ историческаго идеализма, примыкающаго по существу къ фихтевскому міросозерцанію (см. выше § 1, 6), прокладываетъ себѣ дорогу болѣе глубокое пониманіе логическихъ формъ исторіи, какъ это провозглашается въ изслѣдованіяхъ Риккерта „О границахъ естественнонаучнаго образованія понятій" („Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", 1896—1902).

§ 3. Проблема цѣнностей.

Если начало 20-го столѣтія застаетъ насъ среди все еще непрекратившагося спора между историческимъ и естественно-научнымъ мышленіемъ, то какъ разъ эта устойчивость унаслѣдованнаго нами противопоставленія и показываетъ, какъ мало подвинулась впередъ въ смыслѣ развитія своихъ принциповъ философія 19-го вѣка. Вся ея усерднѣйшая

работа происходила больше на периферіи и состояла въ томъ, что она отграничивала себя отъ отдѣльныхъ наукъ, въ то время какъ ея центральное развитіе въ извѣстной степени какъ бы замерло, что приходится признать, какъ фактъ исторически вполнѣ понятный. Истощеніе метафизической энергіи и высокій подъемъ эмпирическаго интереса вполнѣ удовлетворительно его объясняютъ. Отсюда становится понятнымъ, что хотя въ философіи 19-го вѣка и замѣчается пышный расцвѣтъ въ пограничныхъ областяхъ, гдѣ она соприкасается съ эмпирическими науками, какъ, напримѣръ, въ психологіи, натурфилософіи, антропологіи и философіи исторіи, въ философіи права и религіи, но за то всѣ остальныя дисциплины носятъ на себѣ печать эклектизма и несамостоятельности. Конечно, это неизбѣжное слѣдствіе того, что философію угнетаетъ обиліе традицій, исторически сдѣлавшихся вполнѣ сознательными, такъ какъ вѣдь никогда раньше не наблюдалось такого сильнаго богатаго результатами роста историко-философскихъ трудовъ; тѣмъ не менѣе все-таки необходимо новое центральное преобразованіе философіи, чтобы она могла удовлетворительнымъ образомъ отвѣтить на снова обращенные къ ней въ послѣднее время запросы со стороны общаго сознанія и отдѣльныхъ наукъ [1]). Направленіе, въ какомъ придется искать рѣшенія этой задачи, опредѣляется, съ одной стороны, преобладающимъ господствомъ того волюнтаризма, который, выйдя изъ психологіи, распространился и на общія метафизическія воззрѣнія (§ 1), съ другой стороны, тѣмъ обстоятельствомъ, что обѣ формы принципа развитія (§ 2), какъ историческая, такъ и естественно-научная, отличаются другъ отъ друга своимъ различнымъ отношеніемъ къ опредѣленіямъ *цѣнности*. Къ этому присоединяется еще и то обстоятельство, что могучій переворотъ во всѣхъ жизненныхъ условіяхъ, пережитый въ этомъ столѣтіи всѣми европейскими народами, подѣйствовалъ одновременно и созидающимъ и разрушающимъ образомъ на общія убѣжденія. Быстрый подъемъ и распространеніе культуры порождаетъ болѣе глубокую потребность въ

---

[1]) Извѣстно, что католическая церковь пытается разрѣшить эту задачу посредствомъ возобновленія томизма. Эта попытка не нуждается здѣсь въ дальнѣйшемъ разъясненіи: поэтому нѣтъ также никакой необходимости перечислять здѣсь многочисленныхъ томистовъ (въ большинствѣ случаевъ іезуитовъ), дѣйствующихъ въ Италіи, Франціи, Германіи, Бельгіи и Голландіи; вѣдь они не выставляютъ никакихъ новыхъ положеній въ смыслѣ принциповъ, а самое бо̀льшее стремятся такъ переработать частности стараго ученія, чтобы оно до нѣкоторой степени явилось приспособленнымъ къ современному знанію, въ особенности же къ знанію естественно-научному. Однако и болѣе свободныя направленія католической философіи, называемыя обыкновенно *онтологизмомъ*, не произвели ничего новаго и плодотворнаго. Они примыкаютъ въ большинствѣ случаевъ къ малебраншевскому платонизму и въ силу этого возвращаются обратно къ Августину, такъ что и здѣсь снова повторяется антагонизмъ, наблюдавшійся уже въ средніе вѣка и во время Возрожденія. Наиболѣе совершенную форму получилъ онтологизмъ у итальянцевъ Росмини и Джоберти; первый далъ ему нѣчто вродѣ психологическаго обоснованія, второй облекъ его въ чисто метафизическую форму («L'ente crea l'esistente»). Въ Германіи Гюнтеръ внесъ въ него отдѣльные моменты идеалистическаго умозрѣнія, въ особенности же фихтевскаго ученія. Во Франціи Гратри, стоя на подобной же точкѣ зрѣнія, боролся между прочимъ противъ эклектизма Кузена, а въ немъ противъ гегеліанства, и въ обоихъ противъ «пантеизма» (см. Etude sur la sophistique contemporaine, lettre à M. Vacherot, Paris 1851).

ея самоосмысливаніи, и возникшая еще во время Просвѣщенія культурная проблема кладетъ начало движенію, лозунгомъ котораго стало „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей“.

1. Характерная черта этого движенія та, что во всѣхъ этическихъ разсужденіяхъ выдвигается впередъ, въ формѣ гораздо болѣе сознательной и отчетливой, чѣмъ когда либо прежде, вопросъ объ *отношеніи индивидуума къ обществу*, будь то въ формѣ положительной, когда подчиненіе перваго второму излагается и обосновывается какимъ либо образомъ, какъ норма всякой оцѣнки,—или въ формѣ отрицательной, когда прославляется и оправдывается возстаніе отдѣльнаго индивидуума противъ подавляющаго его преобладанія рода.

Первая форма была заимствована у философіи революціи и утилитаризма, именно—какъ онъ былъ выработанъ Бэнтамомъ. Этотъ утилитаризмъ протекаетъ широкимъ потокомъ самоочевидной общеполезности черезъ популярную литературу столѣтія; чаще всего онъ характеризуется тѣмъ, что въ своихъ заботахъ о „возможно бо́льшемъ счастьѣ для возможно бо́льшаго числа“ ограничивается земнымъ благополучіемъ людей, и хотя не отрицаетъ духовныхъ благъ, но все же считаетъ мѣриломъ всякой оцѣнки лишь ту степень удовольствія или неудовольствія, какая можетъ быть вызвана предметомъ, отношеніемъ, дѣйствіемъ, настроеніемъ. Теоретически это ученіе основывается на неудачномъ соображеніи ассоціаціонной психологіи, что разъ каждое исполненіе желанія связано съ удовольствіемъ, то, значитъ, ожиданіе удовольствія и есть окончательный мотивъ всякаго хотѣнія, а каждый отдѣльный предметъ является объектомъ хотѣнія и оцѣнивается всего лишь какъ средство получить это удовольствіе. Раньше этотъ формальный эвдемонизмъ былъ вынужденъ или считать альтруистическія влеченія столь же первоначальными, какъ и эгоистическія, или же допускать, что первыя вытекаютъ изъ вторыхъ благодаря опыту, пріобрѣтаемому индивидуумомъ въ общественной жизни. Въ противоположность этому, важное превращеніе, которому подвергся утилитаризмъ въ новѣйшее время, состоитъ въ томъ, что его соединили съ принципомъ эволюціи (о чемъ уже было упомянуто выше § 2, 7, при изложеніи ученія Спенсера), вслѣдствіе чего соціально-этическая цѣнность альтруизма разсматривается теперь, какъ результатъ процесса эволюціи, такъ какъ въ борьбѣ за существованіе сохранились лишь тѣ общественныя группы, отдѣльные индивидуумы которыхъ относительно высоко альтруистичны по своимъ настроеніямъ и по поступкамъ [1]). Исторія морали это борьба цѣнностей или „идеаловъ“, исходя изъ которой можно объяснить отчасти относительность историческихъ системъ морали, отчасти то, что онѣ въ своемъ развитіи все болѣе и болѣе приближаются другъ къ другу, стремясь къ всеобщей гуманной этикѣ. Эти основныя мысли эволюціонной морали были раз-

---

[1]) На основаніи того, что супранатуралистическія представленія оказываютъ содѣйствіе этому процессу, Бенж. Киддъ (Social evolution, London 1895) пытался дать соціологическое опредѣленіе сущности религіи,—чисто англійское предпріятіе.

виты въ весьма многочисленныхъ монографіяхъ; изъ числа ея представителей можно назвать во Франціи Фуллье, въ Германіи Поля Рее[1]), который на нѣкоторое время привлекъ къ себѣ вниманіе своей исторической теоріей развитія совѣсти, и Г. Г. Шнейдера[2]).

2. Воззрѣніе на жизнь, вытекающее изъ этой утилитарной соціальной этики, представляетъ собою насквозь *оптимистическое отношеніе къ міру*. Жизнь, какъ процессъ развитія, есть совокупность всѣхъ благъ, и движеніе впередъ къ болѣе совершенному является естественной необходимостью дѣйствительности: усиленіе и распространеніе жизни есть въ такой же степени законъ моральный, какъ и законъ естественный. Эта тема разработана всего тоньше и горячѣе, не безъ религіозной окраски, у Гюйо: для него высшій смыслъ и наслажденіе индивидуальнаго существованія заключаются въ сознательномъ общеніи своей жизни съ обществомъ, а за его предѣлами—со вселенной.

Но уже и помимо этого эволюціонистическаго придатка, натурализмъ и матеріализмъ выставили свой жизнерадостный оптимизмъ и направили его противъ всякаго рода удаляющейся отъ міра и отрицающей міръ морали, въ особенности противъ ея религіозныхъ формъ. Это обнаруживается уже у Фейербаха, который видѣлъ задачу своей философской дѣятельности въ томъ, чтобы сдѣлать человѣка „свободнымъ, сознающимъ свое достоинство гражданиномъ“[3]). Для него воля тожественна съ влеченіемъ къ счастью, а счастье есть не что иное, какъ „нетерпящая ни въ чемъ недостатка, здоровая, нормальная жизнь“. Оттого то влеченіе къ счастью является основой морали, цѣль же послѣдней состоитъ въ живомъ и дѣятельномъ сочетаніи влеченія къ собственному счастью съ влеченіемъ къ чужому счастью. Въ этомъ положительномъ хотѣніи чужого блага коренится и чувство состраданія. Добродѣтель стоитъ въ противорѣчіи лишь съ тѣмъ стремленіемъ къ счастью, которое хочетъ быть счастливымъ за счетъ другихъ. Но, съ другой стороны, и добродѣтель имѣетъ своей необходимой предпосылкой нѣкоторую долю счастья, такъ какъ нужда непреодолимымъ и одностороннимъ образомъ направляетъ влеченіе къ счастью въ сторону эгоизма. Именно поэтому то нравственности человѣка можно содѣйствовать лишь посредствомъ улучшенія его внѣшняго положенія, — мысль, которая привела Фейербаха къ весьма широкимъ соціальнымъ требованіямъ. Но его моральный сенсуализмъ опирается на твердое убѣжденіе, что историческое развитіе идетъ въ постулируемомъ имъ направленіи, и при всемъ своемъ пессимистическомъ, часто весьма язвительномъ, сужденіи о настоящемъ, онъ въ то же время преисполненъ сильнаго своей вѣрой оп-

---

[1]) Ursprung der moralischen Empfindungen (Chemnitz 1877); Entstehung des Gewissens (Berlin 1883).

[2]) Der menschliche Wille vom Standtpunkt der neueren Entwicklungstheorien (Berlin 1882).

[3]) См. въ особенности обнародованный K. Grün'омъ (L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass II, 253 и сл.) отрывокъ, гдѣ Фейербахъ сводитъ счеты съ Шопенгауеромъ.

тимизма по отношенію къ будущему. Человѣкъ, какъ тѣлесная личность, со своимъ чувственнымъ воспріятіемъ и хотѣніемъ представляется ему единственной истиной, по отношенію къ которой обращаются въ ничто всѣ философскія теоріи, такъ какъ вѣдь онѣ образуютъ собою лишь отголоски богословскихъ.

Оптимистическимъ матеріалистомъ является также и Е. Дюрингъ, который положилъ своеобразную „философію дѣйствительности“ въ основу измѣренія „цѣнности жизни“. Антирелигіозный характеръ такого отношенія къ міру выступаетъ здѣсь еще гораздо яснѣе, чѣмъ у Фейербаха. Съ безпощадной язвительностью опровергаетъ Дюрингъ пессимизмъ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ, видя въ немъ романтическій отголосокъ враждебнаго міру духа христіанства и буддизма; онъ усматриваетъ истинную причину обезцѣниванія дѣйствительности въ „суевѣрныхъ“ представленіяхъ о потустороннемъ мірѣ, и только, когда будетъ изгнана всякая „кудесническая вѣра въ сверхматеріальныя сущности“, только тогда, думаетъ онъ, можно будетъ вполнѣ наслаждаться настоящей и имманентной цѣнностью жизни. Истинное познаніе усвояетъ дѣйствительность совершенно такой, какой она есть, какъ она непосредственно представляется человѣческому опыту; вздорная мечта—искать за ней еще чего то другого. Подобно знанію, и оцѣнка должна довольствоваться этимъ даннымъ; единственное разумное это — сама дѣйствительность. Уже въ понятіи безконечности усматриваетъ Дюрингъ—не такъ ужъ несправедливо!—выходъ за предѣлы даннаго: оттого то для него дѣйствительный міръ и ограниченъ въ величинѣ и числѣ. Но онъ содержитъ въ себѣ всѣ условія для довольствующагося самимъ собой счастья. Самымъ рѣшительнымъ образомъ возстаетъ Дюрингъ даже противъ предполагаемаго недостатка въ жизненныхъ средствахъ, на которомъ Дарвинъ основывалъ свое ученіе о борьбѣ за существованіе и теорію отбора; но въ то же время онъ не относится враждебно къ его теоріи происхожденія и эволюціонизму. Съ точки зрѣнія этихъ воззрѣній, онъ хочетъ опровергнуть пессимизмъ, доказывая, что лишь дурные учрежденія и обычаи, обязанные своимъ происхожденіемъ супранатуралистическимъ представленіямъ, отравляютъ человѣку наслажденіе жизнью. Одна только философія дѣйствительности призвана, по его мнѣнію, къ тому, чтобы при помощи здороваго мышленія порождать здоровую жизнь и самоудовлетвореніе такого настроенія, которое направлено на благородный человѣческій родъ, и задатки котораго уже даны самой природой въ „симпатическихъ аффектахъ“. Поэтому съ какой бы рѣзкостью и раздражительностью ни выступалъ Дюрингъ противъ современнаго общественнаго строя, это все-таки не мѣшаетъ ему столь же энергично защищать разумность дѣйствительности въ ея цѣломъ: какъ теоретически онъ утверждалъ тожество формъ человѣческой интуиціи и мышленія съ законами дѣйствительности, такъ практически онъ убѣжденъ въ томъ, что эта же дѣйствительность содержитъ въ себѣ всѣ условія для окончательной реализаціи оцѣнки, устанавливаемой разумнымъ сознаніемъ. Вѣдь это наше разумное созна-

піе является въ послѣдней инстанціи не чѣмъ инымъ, какъ высшей формой самой жизни природы.

3. Всѣ эти виды позитивистическаго оптимизма самымъ поучительнымъ образомъ видоизмѣняютъ на всѣ лады гегелевское положеніе о тожествѣ дѣйствительнаго и разумнаго; кромѣ того всѣмъ имъ свойствена одна общая черта — вѣра Руссо въ благость природы; и такъ какъ всѣмъ имъ присуща надежда на лучшее будущее человѣческаго рода, то имъ и нетрудно придать эволюціонистическій отпечатокъ той мысли о безграничной способности человѣка къ совершенствованію, которая была порождена философіей французской революціи. Тѣмъ характернѣе то обстоятельство, что послѣдній моментъ внесъ существенныя измѣненія и въ противоположное воззрѣніе, — въ пессимизмъ.

Вѣдь сами по себѣ оптимизмъ и пессимизмъ, какъ отвѣты на гедоническій вопросъ, содержитъ ли въ себѣ міръ больше наслажденій или страданій, представляютъ собою одинаково патологическія явленія, а именно въ этомъ видѣ они и выступаютъ въ качествѣ моментовъ всеобщей литературы. Для науки на *этотъ* вопросъ не можетъ быть отвѣта, а равнымъ образомъ онъ и излишенъ. Философское значеніе пріобрѣтаетъ этотъ споръ лишь постольку, поскольку онъ ставится въ связь съ вопросомъ о раціональности или ирраціональности міровой причины, какъ это дѣлалось у Лейбница въ одномъ направленіи, а у Шопенгауера — въ другомъ. Но и въ томъ и другомъ случаѣ метафизическое преобразованіе проблемы вовсе еще не могло заставить позабыть о ея гедонистическомъ происхожденіи.

Пессимистическое настроеніе, господствовавшее въ Германіи въ первыя десятилѣтія второй половины 19-го столѣтія, легко объясняется политическими и соціальными условіями, а потому считается обыкновенно вполнѣ понятнымъ, что шопенгауеровское ученіе было воспринято съ такой жадностью, чему способствовали, впрочемъ, еще и блестящія качества этого писателя. Приходится удивляться и задумываться больше надъ тѣмъ, что это настроеніе пережило 1870 г., и какъ разъ въ послѣдующее десятилѣтіе нашло себѣ исходъ въ той безбрежной популярно-философской болтовнѣ, которая на нѣкоторое время вполнѣ завладѣла общей литературой. Историко-культурное разсмотрѣніе, конечно, отмѣтитъ здѣсь явленіе истощенія и пресыщенія; въ историко-философскомъ же смыслѣ это движеніе остается связаннымъ главнымъ образомъ съ блестящимъ и ослѣпляющимъ появленіемъ „Философіи Безсознательнаго". Э. ф. Гартманъ, исходя изъ своей метафизики, разсматривавшей міръ какъ нераздѣльную чету неразумной воли и логическаго (см. выше § 2, 9), произвелъ остроумный синтезъ между ученіемъ Лейбница и Шопенгауера, утверждая, что хотя этотъ міръ и лучшій среди возможныхъ, но все же онъ настолько дуренъ, что было бы лучше, еслибъ вообще не существовало никакого міра. Сліяніе телеологическаго и нетелеологическаго воззрѣнія на природу, унаслѣдованное Шопенгауеромъ отъ Шеллинга, проявляется здѣсь у Гартмана въ причудливой, фантастической формѣ: ихъ противо-

черезъ всѣ эти ученія проходитъ сильно выраженная демократическая черта, которая ставитъ выше всего благо цѣлаго,и собственное значеніе индивидуума оцѣниваетъ во всякомъ случаѣ много ниже, чѣмъ это было въ великія времена нѣмецкой философіи. Такой призывъ, какъ призывъ Карлейля къ культу героевъ, представляетъ собою въ 19-омъ вѣкѣ явленіе вполнѣ единичное: въ это время господствуетъ скорѣе та теорія среды (milieu), которая была принята Тэномъ въ исторіи духа и которая участіе индивидуума въ историческомъ процессѣ по сравненію съ дѣйствіемъ массъ сводитъ къ минимуму.

Чѣмъ необходимѣе признавать, что такія теоріи вполнѣ соотвѣтствовали извѣстнымъ политическимъ и соціальнымъ условіямъ, состоянію литературы и искусства и бросающимся въ глаза явленіямъ современной жизни, тѣмъ понятнѣе, что тамъ и сямъ съ тѣмъ бóльшею страстностью обнаруживалась реакція индивидуализма. И прежде всего, конечно, надо установить тотъ фактъ, что въ противоположность духу домогательства, возбуждаемому всевозможными теченіями, индивидуалистическій идеалъ образованности того великаго времени, которое теперь всего охотнѣе называютъ нѣсколько пренебрежительно романтикой, еще ни въ какомъ случаѣ не вымеръ въ той степени, какъ это принято думать. Онъ еще продолжаетъ жить во многихъ высокоразвитыхъ личностяхъ, которыя только не находятъ нужнымъ много распространяться о немъ въ литературѣ, такъ какъ этотъ идеалъ уже имѣетъ свою теорію въ ученіяхъ Фихте, Шиллера и Шлейермахера. Потому то именно онъ и не имѣетъ ничего общаго съ тѣми парадоксальными фокусами, къ которымъ при случаѣ такъ охотно прибѣгаетъ радикальный индивидуализмъ.

Въ наиболѣе грубой формѣ это было осуществлено гегелевской „лѣвой“ въ удивительной книгѣ М. Ш т и р н е р а (Каспаръ Шмидтъ, 1806—1856): „Der Einzige und sein Eigenthum“ (1844). Штирнеръ стоитъ въ такомъ же отношеніи къ Фейербаху, какъ этотъ послѣдній къ Гегелю: онъ дѣлаетъ такой выводъ, который перевертываетъ посылки. Фейербахъ разсматривалъ „духъ“, идею, какъ „инобытіе природы“, какъ абстрактное и недѣйствительное, какъ „теологическій призракъ“, и единственной дѣйствительностью объявлялъ человѣка, живаго чувственнаго человѣка, состоящаго изъ плоти и крови; но его этика имѣла въ виду гуманность, дѣятельную любовь къ человѣчеству. А что такое человѣчество? спрашиваетъ Штирнеръ! Родовое понятіе, абстракція — послѣдняя тѣнь стараго призрака, появляющаяся даже еще у Фейербаха. Истинно конкретное это—единичная самодержавная личность. Она создаетъ свой міръ въ своемъ представленіи и волѣ: оттого то ея достояніе простирается столь далеко, какъ она хочетъ того. Она не признаетъ ничего выше себя, не знаетъ другого блага кромѣ своего собственнаго, не служитъ никакому чужому закону, никакой чужой волѣ. Ибо для нея въ дѣйствительности нѣтъ ничего кромѣ нея самой. Такимъ образомъ, Штирнеръ, извративъ фихтевское ученіе о „всеобщемъ „я“,

приходитъ къ „эгоизму" въ теоретическомъ и практическомъ смыслѣ этого слова. Онъ разыгрываетъ роль солипсиста, и проповѣдуетъ безъ застѣнчивое себялюбіе. „Мнѣ все на свѣтѣ трынъ-трава" („Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt"). Все это сильно смахивало на дѣланный цинизмъ, и оставалось подъ сомнѣніемъ, насколько серіозно надо было понимать эту книгу. Во всякомъ случаѣ сразу возбужденный ею интересъ быстро упалъ, и она подверглась забвенію, изъ котораго была снова извлечена всего лишь недавно. Но если теперь и склонны видѣть въ ней первый крикъ о помощи угнетеннаго массой индивидуума, то все же не слѣдуетъ забывать о томъ, что „единственный", стремящійся здѣсь къ своему освобожденію отъ общества, ни въ чемъ не обнаружилъ какой либо цѣнности, которая давала бы ему право на это освобожденіе. Единственно присущая ему особенность заключалась въ мужествѣ парадокса.

5. Другая искаженная форма индивидуализма выработалось у Юл. Банзена[1]) изъ шопенгауеровской метафизики воли. Здѣсь „неразумію" воли придается вполнѣ серіозное значеніе, но въ то же время у „все-единой" воли отламывается пантеистическая верхушка. Мы знаемъ только хотящихъ индивидуумовъ, и поэтому Банзенъ видитъ въ нихъ самостоятельныя первичныя потенціи дѣйствительности, надъ которыми не можетъ быть постановлено высшаго принципа. Нигдѣ еще не былъ такъ рѣзко выраженъ асеитизмъ конечныхъ личностей (Банзенъ называетъ ихъ также генадами), какъ въ этомъ атеистическомъ волевомъ атомизмѣ. Но каждая изъ этихъ „воль" раздвоена сама въ себѣ, и въ этомъ ея неразуміе и несчастіе. Это противорѣчіе содержится въ самомъ существѣ волѣ: воля это „установленное противорѣчіе", вотъ въ чемъ заключается истинная діалектика, „реальная діалектика". Но это противорѣчіе непостижимо для логическаго мышленія; поэтому напрасны всѣ усилія воли познать міръ; логическое мышленіе, исключающее противорѣчіе, не можетъ постичь міра, состоящаго въ противорѣчивой въ самой себѣ волѣ. Противорѣчіе между міромъ и интеллектомъ дѣлаетъ невозможнымъ даже и частичное искупленіе, признаваемое Шопенгауеромъ; а поэтому неразрушимая индивидуальная воля, воплощаясь въ все новыя и новыя существованія, обречена на то, чтобы безконечно переносить страданія саморастерзанія. Такой дорогой цѣной покупается метафизическое достоинство, получаемое здѣсь личностью въ качествѣ „умопостигаемаго характера". Его переживаніе до конца, какимъ бы безцѣльнымъ оно собственно не было, образуетъ проблему всѣхъ цѣнностей.

Такъ какъ теорія познанія „реальной діалектики" утверждаетъ несоизмѣримость между логическимъ мышленіемъ и противорѣчивой реальностью, то всѣ фантазіи этого Miserabilimus не претендуютъ въ концѣ концовъ на научное значеніе, а являются лишь выраженіями

---

[1]) Beiträge zur Charakterologie (1867). Der Wiederspruch im Wissen und Wesen der Welt (1881—1882).

мрачнаго настроенія индивидуума, терзаемаго конфликтами своего собственнаго хотѣнія: онѣ представляютъ такимъ образомъ меланхолическое дополненіе къ дерзкому легкомыслію „единственнаго". А оба вмѣстѣ показываютъ, куда приводитъ попытка „философіи" сдѣлать объектами изученія настроенія, составляющія настоящую сущность оптимизма и пессимизма.

6. Это еще замѣтнѣе на томъ громадномъ вліяніи, какое оказалъ въ послѣднее десятилѣтіе поэтъ Фр. Ницше на жизнепониманіе и его выраженіе въ литературѣ. Многое соединилось для этого вліянія: чарующая красота языка, которая все еще обольщаетъ и опьяняетъ даже тамъ, гдѣ содержаніе переходитъ въ загадочные намеки; затѣмъ какъ разъ самъ этотъ полный предчувствій символизмъ, который именно въ поэтическомъ твореніи Заратустры допускаетъ сумеречное утопаніе въ неопредѣленномъ; далѣе афористическая форма изложенія, никогда не требующая отъ читателя связнаго логическаго мышленія, а наоборотъ предоставляющая ему самому рѣшить, насколько онъ можетъ отдаться наиостроумнѣйшему возбужденію и позволить себѣ наслаждаться всегда поразительными фантазіями, блестящими формулировками, удачными сравненіями, парадоксальными комбинаціями. Но все это отступаетъ далеко назадъ передъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ, производимомъ самой личностью поэта. Передъ нами личность, обладающая наивысшимъ культурнымъ содержаніемъ, вполнѣ своеобразная, которая переживаетъ вмѣстѣ со своимъ временемъ всѣ господствующія въ немъ стремленія и болѣетъ тѣмъ же неразрѣшимымъ противорѣчіемъ, какъ и само это время. Отсюда тотъ откликъ, который встрѣтила его рѣчь, но — также и опасность его вліянія, которое не излѣчиваетъ этой болѣзни, но усиливаетъ ее.

Оба момента этого внутренняго антагонизма въ своей собственной сущности самъ Ницше обозначилъ какъ „діонисовское" и „аполлоновское" начало. Это не что иное, какъ противоположность между волюнтаризмомъ и интеллектуализмомъ, между шопенгауеровской волей и гегелевской идеей. Эта противоположность выступаетъ здѣсь въ индивидуумѣ, обладающемъ высшимъ интеллектуальнымъ образованіемъ и эстетической продуктивностью, который въ состояніи съ невыразимой чуткостью постигнуть своей мыслью исторію и жизнь и снова возсоздать ихъ поэтически. Но наука и искусство не исцѣлили его отъ темной воли къ жизни; въ глубинѣ души его терзаетъ страстное стремленіе къ буйному дѣянію, къ пріобрѣтенію власти, къ развитію силы. Это — нервный профессоръ, который охотно обратился бы въ необузданнаго тирана — и которымъ теперь попеременно овладѣваетъ то стремленіе къ тихому наслажденію высшими культурными благами, то тайное пламенное желаніе бурной жизни. То онъ упоенъ чистымъ блаженствомъ созерцанія и творчества, — то отбрасываетъ все это и допускаетъ лишь влеченія, инстинкты, страсти. Но никогда — и это показываетъ высоту и чистоту его природы—не представляло для него цѣнности чувственное наслажденіе само по себѣ: наслажденіе, котораго

онъ ищетъ, является всегда или познаніемъ самимъ по себѣ, или властью самой по себѣ. Охваченный борьбой между ними, онъ является жертвой вѣка, который, не довольствуясь уже болѣе безличными и сверхличными цѣнностями интеллектуальной, эстетической и моральной культуры, снова жаждетъ безпредѣльнаго развитія дѣятельности индивидуума, и, въ борьбѣ между своимъ унаслѣдованнымъ разумомъ и своей жаждущей будущаго страстью, уничтожаетъ и самого себя и все, что въ немъ есть цѣннаго. Художественное выраженіе этого состоянія раздвоенности и составляетъ тайну очарованія ницшевскихъ произведеній.

Въ первомъ періодѣ развитія Ницше, содержащемъ въ себѣ въ зародышѣ и послѣдующіе, еще не обнаружилось столкновеніе между этими двумя моментами: напротивъ, здѣсь, какъ искупленіе отъ страданій воли, является искусство, что выводится чрезъ примѣненіе основной мысли шопенгауеровской философіи къ возникновенію греческой трагедіи и къ музыкальной драмѣ Рихарда Вагнера, Но уже и тогда это трагическое настроеніе должно было привести къ новой высшей культурѣ, къ болѣе гордому роду, который обладаетъ волей смѣлой, стремящейся къ ужасному, который побѣдоносно разрушаетъ узость теперешней жизни духа. Уже и тогда это стремленіе къ первоначальному и самодержавному выкидываетъ за бортъ историческій баластъ. Никакая традиція, никакой авторитетъ не долженъ угнетать эту художественную культуру, эстетическая свобода не должна быть стѣсняема ни знаніемъ, ни жизнью.

Нетрудно понять, что когда эти мысли начали выясняться, философствующій поэтъ вступилъ сперва на нѣкоторое время на путь интеллектуализма. Свободный духъ, освобождающій себя отъ всѣхъ оковъ и не признающій ничего надъ собой, это—наука; но она только въ томъ случаѣ отвѣчаетъ своему назначенію, если дѣлаетъ „дѣйствительнаго" человѣка свободнымъ въ самомъ себѣ, независимымъ отъ всего сверхчувственнаго и нечувственнаго. Эта наука, являющаяся теперь въ глазахъ Ницше носительницей сущности культуры, есть наука позитивная, не метафизика, даже и не метафизика воли. Поэтому свою книгу „свободнымъ духомъ" (für freie Geister) онъ посвящаетъ памяти Вольтера; и если прежде онъ увлекалъ Вагнера отъ Фейербаха къ Шопенгауеру, то самъ теперь идетъ обратнымъ путемъ. Онъ мирится съ утилитарной этикой П. Рее, вѣритъ въ возможность чисто научной культуры, доходитъ даже до того, что видитъ въ познаніи высшую и лучшую цѣль жизни. Оно представляется ему истинной радостью. Основной чертой этого времени,—наисчастливѣйшаго, какое только ему суждено было пережить, является вся свѣжесть жизнерадостно мирящагося съ міромъ чистаго знанія (θεωρία), что образуетъ эстетическое и въ то же время и теоретическое наслажденіе жизнію.

Но затѣмъ прорвалась діонисовская страсть, непобѣдимое стремленіе къ властному, повелѣвающему, безжалостно все опрокидывающему изжитію личности. Самый сильный инстинктъ человѣка это—*воля къ власти*; онъ стоитъ того, чтобы допускать его. Но это безусловное допу-

щеніе разрываетъ систему правилъ, въ которую была вплетена прежняя культура; въ этомъ смыслѣ новый идеалъ находится по „ту сторону добра и зла". Воля къ власти не знаетъ никакихъ границъ „дозволеннаго": для нея хорошо все то, что происходитъ изъ власти и возвышаетъ власть, дурно все, что исходитъ изъ слабости и ослабляетъ власть. Точно также и въ нашихъ сужденіяхъ, въ области познанія и убѣжденія, важно не то, „истинны" ли они, но помогаютъ ли они намъ, содѣйствуютъ ли нашей жизни и возвышаютъ ли нашу власть. Только тогда имѣютъ они цѣну, если дѣлаютъ насъ сильными. Поэтому въ смѣняющихся явленіяхъ жизни могутъ и должны измѣняться и убѣжденія (какъ это было отчасти у самого Ницше): человѣкъ выбираетъ то убѣжденіе, которое ему нужно. Цѣнность познанія тоже лежитъ по ту сторону истины и лжи. Поэтому здѣсь начинается „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей", и „философъ" становится реформаторомъ морали, законодателемъ, создателемъ новой культуры. Сознаніе этой задачи наполняло Ницше въ теченіи третьяго періода его развитія.

Исходя изъ этого, Ницше противопоставляетъ обыкновенному зауряднному человѣку, этому стадному животному, идеалъ „сверхчеловѣка". Вѣдь воля къ власти есть воля къ господству, а самое высшее господство это—господство человѣка надъ человѣкомъ. Гегель сказалъ какъ-то, что среди всего великаго, съ чѣмъ мы встрѣчаемся во всемірной исторіи, самое великое это—господство одной свободной воли надъ другими. Эти слова приходятъ на умъ, когда Ницше развиваетъ свой новый культурный идеалъ, противополагая „мораль господъ" „морали рабовъ". Всякое насильственное попираніе другого, всякое освобожденіе въ себѣ первоначальнаго „дикаго звѣря" разсматривается здѣсь, какъ право и обязанность сильнаго: онъ раскрываетъ, защищаетъ энергію жизни въ противоположность печалямъ отреченія и уничиженія. Оттого то „мораль рабовъ" и совпадаетъ въ главномъ съ удаляющейся отъ міра сущностью супранатурализма, противъ котораго Ницше возставалъ еще раньше; и положительная связь переходнаго времени съ его третьимъ періодомъ состоитъ въ „радостномъ" признаніи покоряющей міръ жажды къ жизни.

Однако идеалъ „сверхчеловѣка" не выходитъ за предѣлы поэтической расплывчатости и неопредѣленности. Въ одномъ смыслѣ, конечно первоначальномъ, онъ сводится къ великой индивидуальности, которая въ противоположность массѣ осуществляетъ свое первичное право. Стадная толпа „многихъ-слишкомъ-многихъ" только затѣмъ и существуетъ, чтобы въ рѣдкихъ счастливыхъ случаяхъ изъ нея возвышались сверхчеловѣки, которые черезъ столѣтія привѣтствуютъ другъ друга, какъ носителей смысла всего этого безплоднаго движенія. Геній является цѣлью исторіи; въ этомъ то и коренится его право господина въ противоположность филистеру. — Съ другой стороны, „сверхчеловѣкъ" представляетъ собою высшій типъ породы людей, который еще долженъ быть воспитанъ,—сильный родъ, который, будучи свободнымъ отъ сдержки и самопомѣхи морали рабовъ, наслаждался бы въ могучемъ развитіи жизни своею властью госпо-

дина. Въ обоихъ случаяхъ ницшевскій идеалъ сверхчеловѣка является аристократическимъ и исключительнымъ; и чувствительнымъ наказаніемъ за поэтическую неопредѣленность и символическую двусмысленность афоризмовъ Ницше служитъ то обстоятельство, что его борьба противъ „морали рабовъ" и ея супранатуралистическихъ основъ, сдѣлали его популярнымъ какъ разъ у тѣхъ, кто первый поспѣшилъ бы отрубить сверхчеловѣку голову, которой онъ возвышается надъ этими „многими-слишкомъ-многими".

Поэтъ такъ и не высказался опредѣленно за то или другое направленіе, въ которомъ развивался идеалъ „сверхчеловѣка". У Заратустры оба эти направленія смѣшиваются и переходятъ другъ въ друга, представляя пеструю картину. Ясно, что какъ одна форма походитъ на романтическую геніальность, такъ другая напоминаетъ соціологическій эволюціонизмъ. Мысль же о возвышеніи человѣческаго родоваго типа черезъ посредство философіи напоминаетъ также и постулаты нѣмецкаго идеализма. Очень вѣрно было замѣчено, что отъ такого пониманія ученія о сверхчеловѣкѣ одинъ только шагъ до Фихте; и если Ницше этого шага не сдѣлалъ, то это объясняется тѣмъ, что въ немъ было слишкомъ много шлегелевской иронической геніальности, чтобы онъ могъ найти назадъ дорогу отъ индивидуальной властной воли къ „всеобщему „я", къ выдающейся силѣ цѣнностей.

7. Возстаніе безграничнаго индивидуализма достигаетъ своей высшей точки въ утвержденіи относительности всѣхъ цѣнностей. Только властная воля сверхчеловѣка продолжаетъ существовать въ качествѣ абсолютной цѣнности и санкціонируетъ всякое средство, которое ей служитъ. Для „высшаго" человѣка нѣтъ ужъ болѣе никакой нормы, ни логической, ни этической. Мѣсто „автономіи разума" заступилъ произволъ сверхчеловѣка; вотъ—тотъ путь, какимъ 19-ое столѣтіе пришло *отъ Канта къ Ницше*.

Этимъ самымъ опредѣляется и задача будущаго. Релятивизмъ это отставка философіи и ея смерть. Поэтому она можетъ продолжать существовать лишь, какъ *ученіе объ общезначимыхъ цѣнностяхъ*. Она больше не будетъ вмѣшиваться въ работу отдѣльныхъ наукъ, къ которымъ теперь относится и психологія. Она не настолько честолюбива, чтобы, съ своей стороны, стремиться къ познанію того, что онѣ уже узнали, и не находитъ удовольствія въ компиляціи, въ томъ, чтобы изъ наиболѣе общихъ выводовъ отдѣльныхъ наукъ какъ бы сплетать самыя общія построенія. У ней своя собственная область и своя собственная задача въ тѣхъ общезначимыхъ цѣнностяхъ, которыя образуютъ общій планъ всѣхъ функцій культуры и основу всякаго отдѣльнаго осуществленія цѣнности. Но и эти цѣнности она будетъ описывать и объяснять лишь съ тою цѣлью, чтобы отдать отчетъ въ ихъ значеніи; она разсматриваетъ ихъ не какъ факты, но какъ *нормы*. Поэтому и задача ея сведется къ „законодательству"; но это не будутъ законы произвола, которые она диктуетъ, но законы разума, которые она открываетъ и постигаетъ.

Современное, конечно еще во многихъ отношеніяхъ разрозненное, движеніе хочетъ, повидимому, на пути къ этой цѣли обрѣсти вновь прочныя завоеванія великаго времени нѣмецкой философіи. Съ тѣхъ поръ, какъ Лотце энергично выдвинулъ впередъ *понятіе цѣнности* и поставилъ его въ главѣ какъ логики, такъ и метафизики, часто дѣлаются попытки установить „теорію цѣнностей", какъ новый видъ философской основной науки. Не бѣда, что онѣ двигаются отчасти въ областяхъ психологической и соціологической, лишь бы только не упускали изъ виду, что посредствомъ такихъ опредѣленій и генетическаго объясненія мы получаемъ всего лишь матеріалъ, надъ которымъ уже сама философія должна выполнить свою критическую задачу.

Но не менѣе цѣнную основу для этой центральной работы философіи представляетъ и ея *исторія*, которая въ этомъ смыслѣ, какъ это первый призналъ Гегель, должна разсматриваться, какъ составная часть самой философіи. Вѣдь если она изображаетъ процессъ, посредствомъ котораго европейское человѣчество облекало въ научныя понятія свое міропониманіе и взглядъ на жизнь, то этимъ самымъ она показываетъ, какъ на основаніи единичныхъ переживаній и съ помощію спеціальныхъ гносеологическихъ проблемъ шагъ за шагомъ совершалось, съ все болѣе и болѣе яснымъ и увѣреннымъ сознаніемъ, уясненіе культурныхъ цѣнностей, общезначимость которыхъ и является предметомъ самой философіи.

тимизма по отношенію къ будущему. Человѣкъ, какъ тѣлесная личность, со своимъ чувственнымъ воспріятіемъ и хотѣніемъ представляется ему единственной истиной, по отношенію къ которой обращаются въ ничто всѣ философскія теоріи, такъ какъ вѣдь онѣ образуютъ собою лишь отголоски богословскихъ.

Оптимистическимъ матеріалистомъ является также и Е. Дюрингъ, который положилъ своеобразную „философію дѣйствительности" въ основу измѣренія „цѣнности жизни". Антирелигіозный характеръ такого отношенія къ міру выступаетъ здѣсь еще гораздо яснѣе, чѣмъ у Фейербаха. Съ безпощадной язвительностью опровергаетъ Дюрингъ пессимизмъ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ, видя въ немъ романтическій отголосокъ враждебнаго міру духа христіанства и буддизма; онъ усматриваетъ истинную причину обезцѣниванія дѣйствительности въ „суевѣрныхъ" представленіяхъ о потустороннемъ мірѣ, и только, когда будетъ изгнана всякая „кудесническая вѣра въ сверхматеріальныя сущности", только тогда, думаетъ онъ, можно будетъ вполнѣ наслаждаться настоящей и имманентной цѣнностью жизни. Истинное познаніе усвояетъ дѣйствительность совершенно такой, какой она есть, какъ она непосредственно представляется человѣческому опыту; вздорная мечта—искать за ней еще чего то другого. Подобно знанію, и оцѣнка должна довольствоваться этимъ даннымъ; единственное разумное это — сама дѣйствительность. Уже въ понятіи безконечности усматриваетъ Дюрингъ—не такъ ужъ несправедливо!—выходъ за предѣлы даннаго: оттого то для него дѣйствительный міръ и ограниченъ въ величинѣ и числѣ. Но онъ содержитъ въ себѣ всѣ условія для довольствующагося самимъ собой счастья. Самымъ рѣшительнымъ образомъ возстаетъ Дюрингъ даже противъ предполагаемаго недостатка въ жизненныхъ средствахъ, на которомъ Дарвинъ основывалъ свое ученіе о борьбѣ за существованіе и теорію отбора; но въ то же время онъ не относится враждебно къ его теоріи происхожденія и эволюціонизму. Съ точки зрѣнія этихъ воззрѣній, онъ хочетъ опровергнуть пессимизмъ, доказывая, что лишь дурные учрежденія и обычаи, обязанные своимъ происхожденіемъ супранатуралистическимъ представленіямъ, отравляютъ человѣку наслажденіе жизнью. Одна только философія дѣйствительности призвана, по его мнѣнію, къ тому, чтобы при помощи здороваго мышленія порождать здоровую жизнь и самоудовлетвореніе такого настроенія, которое направлено на благородный человѣческій родъ, и задатки котораго уже даны самой природой въ „симпатическихъ аффектахъ". Поэтому съ какой бы рѣзкостью и раздражительностью ни выступалъ Дюрингъ противъ современнаго общественнаго строя, это все-таки не мѣшаетъ ему столь же энергично защищать разумность дѣйствительности въ ея цѣломъ: какъ теоретически онъ утверждалъ тожество формъ человѣческой интуиціи и мышленія съ законами дѣйствительности, такъ практически онъ убѣжденъ въ томъ, что эта же дѣйствительность содержитъ въ себѣ всѣ условія для окончательной реализаціи оцѣнки, устанавливаемой разумнымъ сознаніемъ. Вѣдь это наше разумное созна-

ніе является въ послѣдней инстанціи не чѣмъ инымъ, какъ высшей формой самой жизни природы.

3. Всѣ эти виды позитивистическаго оптимизма самымъ поучительнымъ образомъ видоизмѣняютъ на всѣ лады гегелевское положеніе о тожествѣ дѣйствительнаго и разумнаго; кромѣ того всѣмъ имъ свойственна одна общая черта — вѣра Руссо въ благость природы; и такъ какъ всѣмъ имъ присуща надежда на лучшее будущее человѣческаго рода, то имъ и нетрудно придать эволюціонистическій отпечатокъ той мысли о безграничной способности человѣка къ совершенствованію, которая была порождена философіей французской революціи. Тѣмъ характернѣе то обстоятельство, что послѣдній моментъ внесъ существенныя измѣненія и въ противоположное воззрѣніе, — въ пессимизмъ.

Вѣдь сами по себѣ оптимизмъ и пессимизмъ, какъ отвѣты на гедоническій вопросъ, содержитъ ли въ себѣ міръ больше наслажденій или страданій, представляютъ собою одинаково патологическія явленія, а именно въ этомъ видѣ они и выступаютъ въ качествѣ моментовъ всеобщей литературы. Для науки на *этотъ* вопросъ не можетъ быть отвѣта, а равнымъ образомъ онъ и излишенъ. Философское значеніе пріобрѣтаетъ этотъ споръ лишь постольку, поскольку онъ ставится въ связь съ вопросомъ о раціональности или ирраціональности міровой причины, какъ это дѣлалось у Лейбница въ одномъ направленіи, а у Шопенгауера — въ другомъ. Но и въ томъ и другомъ случаѣ метафизическое преобразованіе проблемы вовсе еще не могло заставить позабыть о ея гедонистическомъ происхожденіи.

Пессимистическое настроеніе, господствовавшее въ Германіи въ первыя десятилѣтія второй половины 19-го столѣтія, легко объясняется политическими и соціальными условіями, а потому считается обыкновенно вполнѣ понятнымъ, что шопенгауеровское ученіе было воспринято съ такой жадностью, чему способствовали, впрочемъ, еще и блестящія качества этого писателя. Приходится удивляться и задумываться больше надъ тѣмъ, что это настроеніе пережило 1870 г., и какъ разъ въ послѣдующее десятилѣтіе нашло себѣ исходъ въ той безбрежной популярно-философской болтовнѣ, которая на нѣкоторое время вполнѣ завладѣла общей литературой. Историко-культурное разсмотрѣніе, конечно, отмѣтитъ здѣсь явленіе истощенія и пресыщенія; въ историко-философскомъ же смыслѣ это движеніе остается связаннымъ главнымъ образомъ съ блестящимъ и ослѣпляющимъ появленіемъ „Философіи Безсознательнаго". Э. ф. Гартманъ, исходя изъ своей метафизики, разсматривавшей міръ какъ нераздѣльную чету неразумной воли и логическаго (см. выше § 2, 9), произвелъ остроумный синтезъ между ученіемъ Лейбница и Шопенгауера, утверждая, что хотя этотъ міръ и лучшій среди возможныхъ, но все же онъ настолько дуренъ, что было бы лучше, еслибъ вообще не существовало никакого міра. Сліяніе телеологическаго и нетелеологическаго воззрѣнія на природу, унаслѣдованное Шопенгауеромъ отъ Шеллинга, проявляется здѣсь у Гартмана въ причудливой, фантастической формѣ: ихъ противо-

рѣчіе должно быть разрѣшено тѣмъ путемъ, что послѣ того, какъ неразумная воля сдѣлала однажды ложный шагъ, состоящій въ обнаруженіи себя въ качествѣ жизни и дѣйствительности, этотъ жизненный процессъ уже получаетъ разумное содержаніе, состоящее въ томъ, чтобы посредствомъ своего постояннаго развитія, глубочайшій смыслъ котораго сводится къ усмотрѣнію неразумія „воли къ жизни", вести къ отрицанію этого неразумія, къ упраздненію акта возникновенія міра, къ искупленію воли отъ ея злосчастнаго осуществленія.

Поэтому сущность „разумнаго" сознанія состоитъ, по мнѣнію Гартмана, въ прозрѣніи тѣхъ „иллюзій", благодаря которымъ неразумное стремленіе воли производитъ какъ разъ то, что дѣлаетъ ее несчастной. И отсюда Гартманъ вывелъ, съ одной стороны, нравственную задачу, заключающуюся въ томъ, что каждый долженъ содѣйствовать посредствомъ отрицанія иллюзій самоискупленію міровой воли, съ другой стороны, ту философско-историческую основную мысль, что это искупленіе является цѣлью всей культурной работы. Да, гартмановская философія религіи видитъ глубочайшую сущность религіи искупленія въ томъ, что посредствомъ мірового процесса самъ Богъ освобождается отъ „алогическаго" момента своей сущности! Развитіе неразумной воли должно имѣть своею разумною цѣлью ея собственное уничтоженіе. Оттого то Гартманъ и относится положительно ко всякой культурной работѣ, такъ какъ ея конечною цѣлью является отрицаніе жизни и искупленіе воли отъ юдоли бытія. Въ этомъ отношеніи Гартманъ сходится съ Майлендеромъ, который одновременно съ нимъ и вслѣдъ за нимъ перерабатывалъ ученіе Шопенгауера въ аскетическую „философію искупленія". Но у Гартмана всѣ эти мысли окрашены въ эволюціонистическій оптимизмъ, обнаруживающій гораздо болѣе глубокое пониманіе серіозности и богатства историческаго развитія, нежели это было у Шопенгауера. И подобно тому, какъ самъ же Э. ф. Гартманъ далъ анонимно наилучшую критику своей „философіи Безсознательнаго" „съ точки зрѣнія теоріи эволюціи", такъ точно и въ его собственномъ развитіи происходитъ очищеніе отъ шелухи пессимизма, изъ подъ которой появляется, какъ нѣчто существенное, положительный принципъ развитія: въ его лицѣ Гегель тоже взялъ верхъ надъ Шопенгауеромъ.

4. Всѣ эти воззрѣнія на жизнь, крайніе типы которыхъ были здѣсь противопоставлены другъ другу, хотя и сильно видоизмѣняются относительно признанія и оцѣнки отдѣльныхъ цѣнностей и цѣлей воли, но все же они всѣ сходятся въ томъ, что признаютъ господствующій кодексъ морали въ его цѣломъ и важнѣйшихъ частяхъ, въ особенности же его главную составную часть (альтруистическую). Ихъ различія касаются скорѣе общей формулировки или санкцій, или мотивовъ морали, нежели ея самой. Даже и болѣе крайнія направленія имѣютъ въ виду лишь освободить истинно гуманную этику отъ искаженій, которымъ она подверглась въ извѣстныхъ историческихъ системахъ жизни или подъ вліяніемъ того, что отъ нихъ еще сохраняется и продолжаетъ дѣйствовать; и

черезъ всѣ эти ученія проходитъ сильно выраженная демократическая черта, которая ставитъ выше всего благо цѣлаго,и собственное значеніе индивидуума оцѣниваетъ во всякомъ случаѣ много ниже, чѣмъ это было въ великія времена нѣмецкой философіи. Такой призывъ, какъ призывъ Карлейля къ культу героевъ, представляетъ собою въ 19-омъ вѣкѣ явленіе вполнѣ единичное: въ это время господствуетъ скорѣе та теорія среды (milieu), которая была принята Тэномъ въ исторіи духа и которая участіе индивидуума въ историческомъ процессѣ по сравненію съ дѣйствіемъ массъ сводитъ къ минимуму.

Чѣмъ необходимѣе признавать, что такія теоріи вполнѣ соотвѣтствовали извѣстнымъ политическимъ и соціальнымъ условіямъ, состоянію литературы и искусства и бросающимся въ глаза явленіямъ современной жизни, тѣмъ понятнѣе, что тамъ и сямъ съ тѣмъ бóльшею страстностью обнаруживалась реакція индивидуализма. И прежде всего, конечно, надо установить тотъ фактъ, что въ противоположность духу домогательства, возбуждаемому всевозможными теченіями, индивидуалистическій идеалъ образованности того великаго времени, которое теперь всего охотнѣе называютъ нѣсколько пренебрежительно романтикой, еще ни въ какомъ случаѣ не вымеръ въ той степени, какъ это принято думать. Онъ еще продолжаетъ жить во многихъ высокоразвитыхъ личностяхъ, которыя только не находятъ нужнымъ много распространяться о немъ въ литературѣ, такъ какъ этотъ идеалъ уже имѣетъ свою теорію въ ученіяхъ Фихте, Шиллера и Шлейермахера. Потому то именно онъ и не имѣетъ ничего общаго съ тѣми парадоксальными фокусами, къ которымъ при случаѣ такъ охотно прибѣгаетъ радикальный индивидуализмъ.

Въ наиболѣе грубой формѣ это было осуществлено гегелевской „лѣвой“ въ удивительной книгѣ М. Штирнера (Каспаръ Шмидтъ, 1806—1856): „Der Einzige und sein Eigenthum“ (1844). Штирнеръ стоитъ въ такомъ же отношеніи къ Фейербаху, какъ этотъ послѣдній къ Гегелю: онъ дѣлаетъ такой выводъ, который перевертываетъ посылки. Фейербахъ разсматривалъ „духъ“, идею, какъ „инобытіе природы“, какъ абстрактное и недѣйствительное, какъ „теологическій призракъ“, и единственной дѣйствительностью объявлялъ человѣка, живаго чувственнаго человѣка, состоящаго изъ плоти и крови; но его этика имѣла въ виду гуманность, дѣятельную любовь къ человѣчеству. А что такое человѣчество? спрашиваетъ Штирнеръ! Родовое понятіе, абстракція — послѣдняя тѣнь стараго призрака, появляющаяся даже еще у Фейербаха. Истинно конкретное это—единичная самодержавная личность. Она создаетъ свой міръ въ своемъ представленіи и волѣ: оттого то ея достояніе простирается столь далеко, какъ она хочетъ того. Она не признаетъ ничего выше себя, не знаетъ другого блага кромѣ своего собственнаго, не служитъ никакому чужому закону, никакой чужой волѣ. Ибо для нея въ дѣйствительности нѣтъ ничего кромѣ нея самой. Такимъ образомъ, Штирнеръ, извративъ фихтевское ученіе о „всеобщемъ „я“,

приходитъ къ „эгоизму“ въ теоретическомъ и практическомъ смыслѣ этого слова. Онъ разыгрываетъ роль солипсиста, и проповѣдуетъ беззастѣнчивое себялюбіе. „Мнѣ все на свѣтѣ трынъ-трава“ („Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt“). Все это сильно смахивало на дѣланный цинизмъ, и оставалось подъ сомнѣніемъ, насколько серіозно надо было понимать эту книгу. Во всякомъ случаѣ сразу возбужденный ею интересъ быстро упалъ, и она подверглась забвенію, изъ котораго была снова извлечена всего лишь недавно. Но если теперь и склонны видѣть въ ней первый крикъ о помощи угнетеннаго массой индивидуума, то все же не слѣдуетъ забывать о томъ, что „единственный“, стремящійся здѣсь къ своему освобожденію отъ общества, ни въ чемъ не обнаружилъ какой либо цѣнности, которая давала бы ему право на это освобожденіе. Единственно присущая ему особенность заключалась въ мужествѣ парадокса.

5. Другая искаженная форма индивидуализма выработалось у Юл. Банзена [1]) изъ шопенгауеровской метафизики воли. Здѣсь „неразумію“ воли придается вполнѣ серіозное значеніе, но въ то же время у „все-единой“ воли отламывается пантеистическая верхушка. Мы знаемъ только хотящихъ индивидуумовъ, и поэтому Банзенъ видитъ въ нихъ самостоятельныя первичныя потенціи дѣйствительности, надъ которыми не можетъ быть постановлено высшаго принципа. Нигдѣ еще не былъ такъ рѣзко выраженъ асеитизмъ конечныхъ личностей (Банзенъ называетъ ихъ также генадами), какъ въ этомъ атеистическомъ волевомъ атомизмѣ. Но каждая изъ этихъ „воль“ раздвоена сама въ себѣ, и въ этомъ ея неразуміе и несчастіе. Это противорѣчіе содержится въ самомъ существѣ волѣ: воля это „установленное противорѣчіе“, вотъ въ чемъ заключается истинная діалектика, „реальная діалектика“. Но это противорѣчіе непостижимо для логическаго мышленія; поэтому напрасны всѣ усилія воли познать міръ; логическое мышленіе, исключающее противорѣчіе, не можетъ постичь міра, состоящаго въ противорѣчивой въ самой себѣ волѣ. Противорѣчіе между міромъ и интеллектомъ дѣлаетъ невозможнымъ даже и частичное искупленіе, признаваемое Шопенгауеромъ; а поэтому неразрушимая индивидуальная воля, воплощаясь въ все новыя и новыя существованія, обречена на то, чтобы безконечно переносить страданія самерастерзанія. Такой дорогой цѣной покупается метафизическое достоинство, получаемое здѣсь личностью въ качествѣ „умопостигаемаго характера“. Его переживаніе до конца, какимъ бы безцѣльнымъ оно собственно не было, образуетъ проблему всѣхъ цѣнностей.

Такъ какъ теорія познанія „реальной діалектики“ утверждаетъ несоизмѣримость между логическимъ мышленіемъ и противорѣчивой реальностью, то всѣ фантазіи этого Miserabilimus не претендуютъ въ концѣ концовъ на научное значеніе, а являются лишь выраженіями

---

[1]) Beiträge zur Charakterologie (1867). Der Wiederspruch im Wissen und Wesen der Welt (1881—1882).

мрачнаго настроенія индивидуума, терзаемаго конфликтами своего собственнаго хотѣнія: онѣ представляютъ такимъ образомъ меланхолическое дополненіе къ дерзкому легкомыслію „единственнаго“. А оба вмѣстѣ показываютъ, куда приводитъ попытка „философіи“ сдѣлать объектами изученія настроенія, составляющія настоящую сущность оптимизма и пессимизма.

6. Это еще замѣтнѣе на томъ громадномъ вліяніи, какое оказалъ въ послѣднее десятилѣтіе поэтъ Фр. Ницше на жизнепониманіе и его выраженіе въ литературѣ. Многое соединилось для этого вліянія: чарующая красота языка, которая все еще обольщаетъ и опьяняетъ даже тамъ, гдѣ содержаніе переходитъ въ загадочные намеки; затѣмъ какъ разъ самъ этотъ полный предчувствій символизмъ, который именно въ поэтическомъ твореніи Заратустры допускаетъ сумеречное утопаніе въ неопредѣленномъ; далѣе афористическая форма изложенія, никогда не требующая отъ читателя связнаго логическаго мышленія, а наоборотъ предоставляющая ему самому рѣшить, насколько онъ можетъ отдаться наиостроумнѣйшему возбужденію и позволить себѣ наслаждаться всегда поразительными фантазіями, блестящими формулировками, удачными сравненіями, парадоксальными комбинаціями. Но все это отступаетъ далеко назадъ передъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ, производимомъ самой личностью поэта. Передъ нами личность, обладающая наивысшимъ культурнымъ содержаніемъ, вполнѣ своеобразная, которая переживаетъ вмѣстѣ со своимъ временемъ всѣ господствующія въ немъ стремленія и болѣетъ тѣмъ же неразрѣшимымъ противорѣчіемъ, какъ и само это время. Отсюда тотъ откликъ, который встрѣтила его рѣчь, но — также и опасность его вліянія, которое не излѣчиваетъ этой болѣзни, но усиливаетъ ее.

Оба момента этого внутренняго антагонизма въ своей собственной сущности самъ Ницше обозначилъ какъ „діонисовское“ и „аполлоновское“ начало. Это не что иное, какъ противоположность между волюнтаризмомъ и интеллектуализмомъ, между шопенгауеровской волей и гегелевской идеей. Эта противоположность выступаетъ здѣсь въ индивидуумѣ, обладающемъ высшимъ интеллектуальнымъ образованіемъ и эстетической продуктивностью, который въ состояніи съ невыразимой чуткостью постигнуть своей мыслью исторію и жизнь и снова возсоздать ихъ поэтически. Но наука и искусство не исцѣлили его отъ темной воли къ жизни; въ глубинѣ души его терзаетъ страстное стремленіе къ буйному дѣянію, къ пріобрѣтенію власти, къ развитію силы. Это — нервный профессоръ, который охотно обратился бы въ необузданнаго тирана — и которымъ теперь попеременно овладѣваетъ то стремленіе къ тихому наслажденію высшими культурными благами, то тайное пламенное желаніе бурной жизни. То онъ упоенъ чистымъ блаженствомъ созерцанія и творчества, — то отбрасываетъ все это и допускаетъ лишь влеченія, инстинкты, страсти. Но никогда — и это показываетъ высоту и чистоту его природы—не представляло для него цѣнности чувственное наслажденіе само по себѣ: наслажденіе, котораго

онъ ищетъ, является всегда или познаніемъ самимъ по себѣ, или властью самой по себѣ. Охваченный борьбой между ними, онъ является жертвой вѣка, который, не довольствуясь уже болѣе безличными и сверхличными цѣнностями интеллектуальной, эстетической и моральной культуры, снова жаждетъ безпредѣльнаго развитія дѣятельности индивидуума, и, въ борьбѣ между своимъ унаслѣдованнымъ разумомъ и своей жаждущей будущаго страстью, уничтожаетъ и самого себя и все, что въ немъ есть цѣннаго. Художественное выраженіе этого состоянія раздвоенности и составляетъ тайну очарованія ницшевскихъ произведеній.

Въ первомъ періодѣ развитія Ницше, содержащемъ въ себѣ въ зародышѣ и послѣдующіе, еще не обнаружилось столкновеніе между этими двумя моментами: напротивъ, здѣсь, какъ искупленіе отъ страданій воли, является искусство, что выводится чрезъ примѣненіе основной мысли шопенгауеровской философіи къ возникновенію греческой трагедіи и къ музыкальной драмѣ Рихарда Вагнера, Но уже и тогда это трагическое настроеніе должно было привести къ новой высшей культурѣ, къ болѣе гордому роду, который обладаетъ волей смѣлой, стремящейся къ ужасному, который побѣдоносно разрушаетъ узость теперешней жизни духа. Уже и тогда это стремленіе къ первоначальному и самодержавному выкидываетъ за бортъ историческій баластъ. Никакая традиція, никакой авторитетъ не долженъ угнетать эту художественную культуру, эстетическая свобода не должна быть стѣсняема ни знаніемъ, ни жизнью.

Нетрудно понять, что когда эти мысли начали выясняться, философствующій поэтъ вступилъ сперва на нѣкоторое время на путь интеллектуализма. Свободный духъ, освобождающій себя отъ всѣхъ оковъ и не признающій ничего надъ собой, это—наука; но она только въ томъ случаѣ отвѣчаетъ своему назначенію, если дѣлаетъ „дѣйствительнаго" человѣка свободнымъ въ самомъ себѣ, независимымъ отъ всего сверхчувственнаго и нечувственнаго. Эта наука, являющаяся теперь въ глазахъ Ницше носительницей сущности культуры, есть наука позитивная, не метафизика, даже и не метафизика воли. Поэтому свою книгу „свободнымъ духомъ" (für freie Geister) онъ посвящаетъ памяти Вольтера; и если прежде онъ увлекалъ Вагнера отъ Фейербаха къ Шопенгауеру, то самъ теперь идетъ обратнымъ путемъ. Онъ мирится съ утилитарной этикой П. Рее, вѣритъ въ возможность чисто научной культуры, доходитъ даже до того, что видитъ въ познаніи высшую и лучшую цѣль жизни. Оно представляется ему истинной радостью. Основной чертой этого времени,— наисчастливѣйшаго, какое только ему суждено было пережить, является вся свѣжесть жизнерадостно мирящагося съ міромъ чистаго знанія (θεωρία), что образуетъ эстетическое и въ то же время и теоретическое наслажденіе жизнію.

Но затѣмъ прорвалась діонисовская страсть, непобѣдимое стремленіе къ властному, повелѣвающему, безжалостно все опрокидывающему изжитію личности. Самый сильный инстинктъ человѣка это—*воля къ власти*; онъ стоитъ того, чтобы допускать его. Но это безусловное допу-

щеніе разрываетъ систему правилъ, въ которую была вплетена прежняя культура; въ этомъ смыслѣ новый идеалъ находится по „ту сторону добра и зла". Воля къ власти не знаетъ никакихъ границъ „дозволеннаго": для нея хорошо все то, что происходитъ изъ власти и возвышаетъ власть, дурно все, что исходитъ изъ слабости и ослабляетъ власть. Точно также и въ нашихъ сужденіяхъ, въ области познанія и убѣжденія, важно не то, „истинны" ли они, но помогаютъ ли они намъ, содѣйствуютъ ли нашей жизни и возвышаютъ ли нашу власть. Только тогда имѣютъ они цѣну, если дѣлаютъ насъ сильными. Поэтому въ смѣняющихся явленіяхъ жизни могутъ и должны измѣняться и убѣжденія (какъ это было отчасти у самого Ницше): человѣкъ выбираетъ то убѣжденіе, которое ему нужно. Цѣнность познанія тоже лежитъ по ту сторону истины и лжи. Поэтому здѣсь начинается „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей", и „философъ" становится реформаторомъ морали, законодателемъ, создателемъ новой культуры. Сознаніе этой задачи наполняло Ницше въ теченіи третьяго періода его развитія.

Исходя изъ этого, Ницше противопоставляетъ обыкновенному зауряднему человѣку, этому стадному животному, идеалъ „сверхчеловѣка". Вѣдь воля къ власти есть воля къ господству, а самое высшее господство это—господство человѣка надъ человѣкомъ. Гегель сказалъ какъ-то, что среди всего великаго, съ чѣмъ мы встрѣчаемся во всемірной исторіи, самое великое это—господство одной свободной воли надъ другими. Эти слова приходятъ на умъ, когда Ницше развиваетъ свой новый культурный идеалъ, противополагая „мораль господъ" „морали рабовъ". Всякое насильственное попираніе другого, всякое освобожденіе въ себѣ первоначальнаго „дикаго звѣря" разсматривается здѣсь, какъ право и обязанность сильнаго: онъ раскрываетъ, защищаетъ энергію жизни въ противоположность печалямъ отреченія и уничиженія. Оттого то „мораль рабовъ" и совпадаетъ въ главномъ съ удаляющейся отъ міра сущностью супранатурализма, противъ котораго Ницше возставалъ еще раньше; и положительная связь переходнаго времени съ его третьимъ періодомъ состоитъ въ „радостномъ" признаніи покоряющей міръ жажды къ жизни.

Однако идеалъ „сверхчеловѣка" не выходитъ за предѣлы поэтической расплывчатости и неопредѣленности. Въ одномъ смыслѣ, конечно первоначальномъ, онъ сводится къ великой индивидуальности, которая въ противоположность массѣ осуществляетъ свое первичное право. Стадная толпа „многихъ-слишкомъ-многихъ" только затѣмъ и существуетъ, чтобы въ рѣдкихъ счастливыхъ случаяхъ изъ нея возвышались сверхчеловѣки, которые черезъ столѣтія привѣтствуютъ другъ друга, какъ носителей смысла всего этого безплоднаго движенія. Геній является цѣлью исторіи; въ этомъ то и коренится его право господина въ противоположность филистеру. — Съ другой стороны, „сверхчеловѣкъ" представляетъ собою высшій типъ породы людей, который еще долженъ быть воспитанъ,—сильный родъ, который, будучи свободнымъ отъ сдержки и самопомѣхи морали рабовъ, наслаждался бы въ могучемъ развитіи жизни своею властью госпо-

дина. Въ обоихъ случаяхъ ницшевскій идеалъ сверхчеловѣка является аристократическимъ и исключительнымъ; и чувствительнымъ наказаніемъ за поэтическую неопредѣленность и символическую двусмысленность афоризмовъ Ницше служитъ то обстоятельство, что его борьба противъ „морали рабовъ“ и ея супранатуралистическихъ основъ, сдѣлали его популярнымъ какъ разъ у тѣхъ, кто первый поспѣшилъ бы отрубить сверхчеловѣку голову, которой онъ возвышается надъ этими „многими-слишкомъ-многими“.

Поэтъ такъ и не высказался опредѣленно за то или другое направленіе, въ которомъ развивался идеалъ „сверхчеловѣка“. У Заратустры оба эти направленія смѣшиваются и переходятъ другъ въ друга, представляя пеструю картину. Ясно, что какъ одна форма походитъ на романтическую геніальность, такъ другая напоминаетъ соціологическій эволюціонизмъ. Мысль же о возвышеніи человѣческаго родоваго типа черезъ посредство философіи напоминаетъ также и постулаты нѣмецкаго идеализма. Очень вѣрно было замѣчено, что отъ такого пониманія ученія о сверхчеловѣкѣ одинъ только шагъ до Фихте; и если Ницше этого шага не сдѣлалъ, то это объясняется тѣмъ, что въ немъ было слишкомъ много шлегелевской иронической геніальности, чтобы онъ могъ найти назадъ дорогу отъ индивидуальной властной воли къ „всеобщему „я“, къ выдающейся силѣ цѣнностей.

7. Возстаніе безграничнаго индивидуализма достигаетъ своей высшей точки въ утвержденіи относительности всѣхъ цѣнностей. Только властная воля сверхчеловѣка продолжаетъ существовать въ качествѣ абсолютной цѣнности и санкціонируетъ всякое средство, которое ей служитъ. Для „высшаго“ человѣка нѣтъ ужъ болѣе никакой нормы, ни логической, ни этической. Мѣсто „автономіи разума“ заступилъ произволъ сверхчеловѣка; вотъ—тотъ путь, какимъ 19-ое столѣтіе пришло *отъ Канта къ Ницше*.

Этимъ самымъ опредѣляется и задача будущаго. Релятивизмъ это отставка философіи и ея смерть. Поэтому она можетъ продолжать существовать лишь, какъ *ученіе объ общезначимыхъ цѣнностяхъ*. Она больше не будетъ вмѣшиваться въ работу отдѣльныхъ наукъ, къ которымъ теперь относится и психологія. Она не настолько честолюбива, чтобы, съ своей стороны, стремиться къ познанію того, что онѣ уже узнали, и не находитъ удовольствія въ компиляціи, въ томъ, чтобы изъ наиболѣе общихъ выводовъ отдѣльныхъ наукъ какъ бы сплетать самыя общія построенія. У ней своя собственная область и своя собственная задача въ тѣхъ общезначимыхъ цѣнностяхъ, которыя образуютъ общій планъ всѣхъ функцій культуры и основу всякаго отдѣльнаго осуществленія цѣнности. Но и эти цѣнности она будетъ описывать и объяснять лишь съ тою цѣлью, чтобы отдать отчетъ въ ихъ значеніи; она разсматриваетъ ихъ не какъ факты, но какъ *нормы*. Поэтому и задача ея сведется къ „законодательству“; но это не будутъ законы произвола, которые она диктуетъ, но законы разума, которые она открываетъ и постигаетъ.

Современное, конечно еще во многихъ отношеніяхъ разрозненное, движеніе хочетъ, повидимому, на пути къ этой цѣли обрѣсти вновь прочныя завоеванія великаго времени нѣмецкой философіи. Съ тѣхъ поръ, какъ Лотце энергично выдвинулъ впередъ *понятіе цѣнности* и поставилъ его въ главѣ какъ логики, такъ и метафизики, часто дѣлаются попытки установить „теорію цѣнностей", какъ новый видъ философской основной науки. Не бѣда, что онѣ двигаются отчасти въ областяхъ психологической и соціологической, лишь бы только не упускали изъ виду, что посредствомъ такихъ опредѣленій и генетическаго объясненія мы получаемъ всего лишь матеріалъ, надъ которымъ уже сама философія должна выполнить свою критическую задачу.

Но не менѣе цѣнную основу для этой центральной работы философіи представляетъ и ея *исторія*, которая въ этомъ смыслѣ, какъ это первый призналъ Гегель, должна разсматриваться, какъ составная часть самой философіи. Вѣдь если она изображаетъ процессъ, посредствомъ котораго европейское человѣчество облекало въ научныя понятія свое міропониманіе и взглядъ на жизнь, то этимъ самымъ она показываетъ, какъ на основаніи единичныхъ переживаній и съ помощію спеціальныхъ гносеологическихъ проблемъ шагъ за шагомъ совершалось, съ все болѣе и болѣе яснымъ и увѣреннымъ сознаніемъ, уясненіе культурныхъ цѣнностей, общезначимость которыхъ и является предметомъ самой философіи.

ПРИЛОЖЕНІЕ II.

Систематическій указатель русской литературы (оригинальной и переводной) по новой философіи.

I. ОБЩІЯ СОЧИНЕНІЯ.

1. По исторіи философіи.

А. Галичъ. Исторія философскихъ системъ, по иностраннымъ руководствамъ составленная, кн. 1, Спб. 1818; кн. 2. Спб. 1819. Первая книга заканчивается Возрожденіемъ, теософами и политиками, написана по Зендеру и Асту; вторая—отъ Декарта до Шеллинга, написана тоже по Зендеру, а также по Теннеману, Буле, Вейнеру и др.

Ѳ. Надеждинъ. Очеркъ исторіи философіи по Рейнгольду. Спб. 1837 г. Оканчивается Гегелемъ и Гербартомъ.

Архим. *Гавріилъ.* Исторія философіи. 6 ч. Казань, 1839—1840. Изложеніе доведено до тридцатыхъ годовъ. Послѣдняя часть посвящена русской философіи.

С. Гогоцкій. Философскій лексиконъ въ 4 тт. Кіевъ 1851—73.

Куно Фишеръ. Исторія новой философіи въ 4 тт. пер. Н. Н. Страхова, Спб. 1862—64.

А. Швеглеръ. Исторія философіи. Новая философія. Перев. съ 5-го изд. подъ ред. П. Д. Юркевича. М. 1864.

Бауеръ. Исторія философіи въ общепонятномъ изложеніи для образованной публики и для начинающихъ. Перев. подъ ред. М. Антоновича. Спб. 1866. Оканчивается Гербартомъ и современной философіей.

Д. Г. Льюисъ. Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящаго времени. Перев. подъ ред. Спасовича и Неклюдова. Спб. 1865. Другое изданіе подъ ред. О. Чуйко. Спб. 1889 и 1892. Кромѣ того В. Вольфсонъ издалъ того же Льюиса „Исторія философіи въ жизнеописаніяхъ". Перев. съ послѣдняго изд. 2 тт. Спб. 1865, 2-е изд. 1892 и 3-е изд. 1897.

В. Е. Гартполь Леки. Исторія возникновенія и вліянія раціонализма въ Европѣ. Пер. А. Н. Пыпина, т. 1, Спб. 1872.

М. [illegible]. Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи. Спб. 1873.

П. Линицкій. Обзоръ философскихъ ученій. Кіевъ 1874.

С. Гогоцкій. Философія XVII и XVIII вѣковъ въ сравненіи съ философіей XIX вѣка и отношеніе той и другой къ образованію. Кіев. Унив. Изв. 1878—84; отдѣльно вып. 1—3, Кіевъ 1878—1884. Много статей по исторіи философіи содержится также въ философскомъ лексиконѣ того же автора. Кіевъ 1859—1873 въ пяти частяхъ.

М. [illegible]. Обзоръ философскихъ ученій для духовныхъ семинарій. Первая половина. Тамбовъ 1877. Вторая половина. М. 1880.

А. Веберъ. Исторія европейской философіи. Перев. съ нѣм. подъ ред. А. А. Козлова. Кіевъ 1882.

А. Ланге. Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время. Перев. съ нѣм. Н. Н. Страхова. 2 тт. Спб. 1881 и 1883, 2-е изд. въ одномъ томѣ. Спб. 1889.

Ибервегъ-Гейнце. Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ. Перев. съ 7-го нѣм. изд. Я. Н. Колубовскаго. Въ приложеніи очерки философіи у славянъ и два указателя. Спб. 1890. 2-е русское изданіе, значительное дополненное и передѣланное, съ 8-го нѣм. изд. перев. Я. Колубовскаго; вып. I, Спб. 1898, вып. II, Спб. 1899.

Н. Гротъ. Основные моменты въ развитіи новой философіи („Вопросы филос. и психол.“ за 1891—93).

А. Фулье. Исторія философіи. Перев. съ французскаго П. Николаева. Москва 1893. 2-е изд. М. 1898.

Р. Фалькенбергъ. Исторія новой философіи отъ Николая Кузанскаго (XV) до настоящаго времени. Съ приложеніемъ краткаго словаря. Перев. съ нѣм. студентовъ Спб. унив. подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. Спб. 1894.

М. Безобразова. Краткій обзоръ существенныхъ моментовъ исторіи философіи. М. 1894.

Н. Страховъ. Очеркъ исторіи философіи съ древнѣйшихъ временъ до настоящаго времени, 2-е изд. Харьковъ, 1894, 3-е изд. 1902.

И. Назарьевъ. Краткая исторія философіи. Воронежъ, 1895.

Фр. Кирхнеръ. Исторія философіи съ древнѣйшаго до настоящаго времени. Перев. съ нѣм. В. Д. Вольфсона. Съ дополнительной статьей „Русская философія“ В. Чуйко Спб. 1895.

фонъ-Кирхманъ. Философія въ общедоступномъ изложеніи. Пер. съ нѣм. подъ ред. Л. Е. Оболенскаго. Спб. 1896.

В. Виндельбандъ. Исторія философіи. Переводъ съ нѣмецк. П. Рудина. Спб. 1898.

I. Ремке. Очеркъ исторіи философіи. Пер. съ нѣм. Н. Лосскаго подъ ред. Я. Колубовскаго. Спб. 1898.

Люд. Штейнъ. Соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія. Лекціи объ общественной философіи и ея исторіи. Перев. съ нѣм. Н. Николаева. М. 1899.

Г. Гефдингъ. Исторія новѣйшей философіи; очеркъ исторіи философіи отъ Канта до нашихъ дней. Пер. съ нѣм. Спб. 1900.

Куно Фишеръ. Введеніе въ исторію новой философіи во 2 вып. Перев. съ 4-го нѣм. изд. В. А. Попова. М. 1900—1901.

Куно Фишеръ. Исторія новой философіи въ 8 тт. Переводъ съ новѣйшаго изданія нѣмецкаго подлинника, совершенно передѣланнаго и дополненнаго послѣ-кантовской философіей. Вышли слѣдующія тома: т. IV. Иммануилъ Кантъ и его ученіе, ч. I, переводъ Н. Полилова, Н. Лосскаго и Д. Жуковскаго. Спб. 1901 г.; т. VIII. Гегель, его жизнь, сочиненія и ученія. Перев. Н. Лосскаго. Полутомъ I, Спб. 1902, полутомъ II, Спб. 1903, т. III. Лейбницъ, его жизнь, сочиненія и ученіе. Перев. Н. Н. Полилова Спб. 1905; т. VII. Шеллингъ, его жизнь, сочиненія и ученіе. Пер. Н. О. Лосскаго. Спб. 1905.

Б. И. Линицкій. Основные вопросы философіи. Опытъ систематическаго изложенія философіи. Кіевъ 1901.

Г. Челпановъ. О современныхъ философскихъ направленіяхъ, публичныя лекціи читанныя въ осеннемъ полугодіи 1902 (*вмѣсто рукописи*). Кіевъ 1902.

2. По исторіи логики:

Ѳ. Зеленогорскій. О математическомъ, метафизическомъ, индуктивномъ и критическомъ методахъ изслѣдованія и доказательства. Харьковъ 1877 и въ Учен. Зап. Харьк. ун. за 1876—77.

М. Владиславлевъ. Логика. Обозрѣніе индуктивныхъ и дедуктивныхъ пріемовъ мышленія и историческіе очерки: логики Аристотеля, схоластической діалектики, логики формальной и индуктивной. Изд. 2-е. Спб. 1881.

М. Троицкій. Учебникъ логики съ подробными указаніями на исторію и современное состояніе этой науки въ Россіи и въ другихъ странахъ. Москва, кн. I, 2-е изд. 1886; кн. II, 1886, кн. III, 1, 1888.

П. Лейкфельдъ. Различныя направленія въ логикѣ и основныя задачи этой науки. Харьковъ 1890.

Его же. Логическое ученіе объ индукціи въ главнѣйшіе историческіе моменты его разработки. Спб. 1896.

3. По исторіи психологіи:

М. Владиславлевъ. Современныя направленія въ наукѣ о душѣ. Спб. 1866.

М. Троицкій. Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи. Историческое и критическое изслѣдованіе съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологіи со временъ Бэкона и Локка. 2 тт. Москва 1867, 2-е изд. 1883.

П. Дебольскій. Очеркъ историческаго развитія психологіи. Семья и Школа 1878, кн. 2, 3, 8 и 11.

Н. Гротъ. Психологія чувствованій въ ея исторіи и главнѣйшихъ основахъ. Спб. 1879—1880. Дается очеркъ и исторіи психологіи вообще.

М. Владиславлевъ. Психологія. Изслѣдованіе основныхъ явленій душевной жизни. 2 тт. Спб. 1881. Историческій очеркъ т. I, стр. 55—182.

Т. Рибо. Современная англійская психологія. Пер. съ франц. подъ ред. П. Боборыкина. Спб. 1881.

Ѳ. Зеленогорскій. Очеркъ развитія психологіи съ Декарта до настоящаго времени. Учен. Зап. Харьк. унив. 1882 (вышелъ въ 1884 г.). Очеркъ доведенъ до Бэна.

Т. Рибо. Современная германская психологія. Пер. съ фр. Ройзмана. Спб. 1895.

Э. фонъ Гартманъ. Современная психологія. Критическая исторія нѣмецкой психологіи за вторую половину девятнадцаго вѣка. Перев. съ нѣмец. Г. А. Котляра подъ ред. М. М. Филиппова. М. 1902.

4. По исторіи этики:

Дж. Блекки. Четыре фазиса нравственности. Сократъ, Аристотель, христіанство и утилитаризмъ. М. 1878. Тоже въ изд. М. Клюкина. М. 1899.

А. Смирновъ. Исторія англійской этики, т. I, англійскіе моралисты XVII в. Казань 1880.

Н. Ланге. Исторія нравственныхъ идей въ XIX в. Т. I. Спб. 1888. Вышедшій томъ посвященъ Канту, Фихте, Гегелю, Шеллингу, Гербарту, Шопенгауеру и Гартману.

Ф. Іодль. Исторія этики въ новой философіи въ 2-хъ томахъ. Перев. съ нѣм. подъ ред. Вл. Соловьева. Москва 1896—98.

А. Фулье. Изложеніе и критика современныхъ системъ морали. Перев. съ франц. О. П. Конради и Е. И. Максимовой. Спб. 1898.

Эд. Родъ. Нравственныя идеи нашего времени. Переводъ съ французск. Харьковъ 1898.

М. Гюйо. Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученій о нравственности. Пер. съ фр. изд. Т-ва Знаніе. Спб. 1900.

Фризо. Исторія нравственной философіи. Пер. съ итальян. Спб. 1902.

С. С. Арнольди. Современныя ученія о нравственности и ея исторія. Спб. 1903—1904.

5. По исторіи эстетики:

Ф. Гегель. Курсъ эстетики или наука изящнаго. Пер. В. Модестова. 3 тт. М. 1859—60, 2-е изд. 1869.

В. Велямовичъ. Психо-физическія основанія эстетики. Сущность искусства, его соціальное значеніе и отношеніе къ наукѣ и нравственности. Спб. 1878.

Е. В. Амфитеатровъ. Историческій очеркъ ученій о красотѣ и искусствѣ (Вѣра и Разумъ, 1889—1890).

А. Бизэ. Историческое развитіе чувства природы. Пер. съ нѣм. П. Коробчевскаго. Спб. 1890.

А. Смирновъ. Эстетика, какъ наука о прекрасномъ. Казань 1894.

Прейсъ. Эстетика. Популярное изложеніе. Ученіе о прекрасномъ и объ искусствѣ. Перев. съ нѣм. В. Владимірова подъ ред. В. Чуйко. Спб. 1895.

Ю. Мильталеръ. Что такое красота (Das Rätsel des Schönen)? Введеніе въ эстетику. Пер. съ нѣм. З. Венгеровой. Спб. 1899.

М. Гюйо. Современная эстетика. Пер. Н. Южина. Спб. 1899.

К. Гроосъ. Введеніе въ эстетику. Пер. съ нѣм. А. Гуревича подъ ред. Л. Л. Сева. Спб. 1899.

Фолькельтъ. Современные вопросы эстетики. Спб. 1900.

Дж. Рескинъ. Искусство и дѣйствительность (избр. страницы). Перев. съ англ. О. М. Соловьевой. 2-е изд. Спб. 1900.

Его же. Лекціи объ искусствѣ. Пер. съ 9-го анг. изд. П. С. Когана. Спб. 1900.

Р. Сизераннъ. Рёскинъ и религія красоты. Пер. Л. П. Никифорова. Москва 1900.

6. По философіи исторіи:

М. Стасюлевичъ. Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи. Спб. 1866; 2-ое изд. Спб. 1902.

Н. Карѣевъ. Основные вопросы философіи исторіи. Критика исторіософическихъ идей и опытъ научной теоріи историческаго прогресса. Въ 2-хъ тт. Москва 1883; 2-е изд. Спб. 1887; 3-е сокращенное изданіе въ одномъ томѣ 1897.

Его же. Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи. Спб. 1890.

Н. Бельтовъ. Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію. Спб. 1895.

Г. Зиммель. Проблемы философіи исторіи. Пер. съ нѣм. В. Н. Линда. М. 1898.

С. С. Арнольди. Задачи пониманія исторіи. Проектъ введенія въ изученіе эволюціи человѣческой мысли. Изд. М. Ковалевскаго. М. 1898.

Х. Раппопортъ. Философія исторіи въ ея главнѣйшихъ теченіяхъ. Спб. 1899.

Пауль Бартъ. Философія и исторія какъ соціологія. Переводъ съ нѣм. ч. I. Введеніе и критическій обзоръ. Спб. 1900.

Г. Риккертъ. Границы естественнонаучнаго образованія понятій. Логическое введеніе въ историческія науки. Пер. съ нѣм. А. Водена. Спб. 1904.

7. По исторіи философіи права:

Гейеръ. Краткій очеркъ исторіи философіи права. Спб. 1867.

Д. Щеглов. Исторія соціальныхъ системъ. Спб. т. I, 1870; 2-ое изд. 1892, т. II, 1889.

Б. Чичеринъ. Исторія политическихъ ученій. М. т. I (древній міръ) 1869; т. II, 1872; т. III, 1874; т. IV, 1877; т. V, 1902. Послѣдніе четыре тома посвящены новымъ ученіямъ.

I. Г. Блунчли. Исторія общаго государственнаго права и политики отъ XVI вѣка по настоящее время. Пер. съ нѣм. О. Бакстъ и М. Новосельскій. Спб. 1874.

П. Г. Рѣдкинъ. Изъ лекцій по исторіи философіи права. 7 тт. Спб. 1889—1891.

Н. Потаповъ. Краткій очеркъ философіи права. Кіевъ 1890.

С. А. Бершадскій. Очеркъ исторіи философіи права, вып. I. Спб. 1892 (до Монтескье включительно).

П. Новгородцевъ. „Историческая школа юристовъ". М. 1897.

Н. Коркуновъ. Исторія философіи права. 2-е изд. Спб. 1898, 3-е изд. 1903.

Л. I. Петражицкій. Очерки философіи права. Вып. I. Основы психологической теоріи права. Обзоръ и критика современныхъ воззрѣній на существо права. Спб. 1901, 2-е изд. 1903.

В. Ф. Зальсскій. Лекціи исторіи философіи права. Спб. 1902.

П. Новгородцевъ. Изъ лекцій по исторіи философіи права. Ученія новаго времени. М. 1902 и М. 1904.

Г. Ф. Шершеневичъ. Исторія философіи права. Вып. I—III. Казань 1904—1905.

8. По исторіи религій:

А. Бартъ. Религіи Индіи. Пер. подъ ред. и съ предисл. кн. С. Трубецкаго. М. 1897.

Ф. Кольбъ. Исторія человѣческой культуры. Пер. Н. Бѣлозерской и Марко Вовчка. 2 тт. Спб. 1872. Другое изд. Кіевъ 1897.

Бетани и Дугласъ. Великія религіи востока. Пер. съ анг. Л. Хавкиной подъ ред. и со вступ. ст. проф. А. Краснова. М. 1899.

А. Мензисъ. Исторія религій. Очеркъ первобытныхъ вѣрованій и характеръ великихъ религіозныхъ системъ. Пер. съ анг. М. Чепинской 2-е изд. Спб. 1899; 3-е изд. Спб. 1905.

Д. П. Шантепи де-ля-Соссей. Иллюстрированная исторія религій, составленная въ сотрудничествѣ д-ра Э. Буклея, Г. О. Ланге, д-ра Ф. Іереміаса, пр. I. I. Валетона, проф. М. Т. Гутсма и д-ра Э. Лемана. Пер. съ послѣд. нѣм. изд. подъ ред. В. Н. Линда. 2 тт. М. 1899.

Глаголевъ. Очеркъ по исторіи религіи (ч. I. Религія древнѣйшихъ культурныхъ народовъ). Спб. 1899.

Религіозныя вѣрованія съ древнѣйшихъ временъ до нашихъ дней. Сборникъ лекцій и статей иностранныхъ ученыхъ и публицистовъ. Пер. съ анг. И. А. Тимирязева. Дохристіанская и нехристіанскія вѣрованія. Спб. 1900.

Алексѣй Введенскій. Религіозное сознаніе язычества (опытъ философской исторіи естественной религій). М. 1902.

II. УКАЗАТЕЛЬ КЪ ВВЕДЕНІЮ.

Ю. Жуковскій. Политическія и общественныя теоріи XVI вѣка. Спб. 1866.

А. Н. Веселовскій. Вилла Альберти. М. 1870.

А. Лебедевъ. Къ исторіи просвѣщенія Византіи: споръ о Платонѣ и Аристотелѣ въ XV в. (по поводу книги: W. Gass, Gennadius u. Pletho). Пр. Об. 1875. 8.

Я. Буркхардтъ. Культура Италіи въ эпоху Возрожденія. Пер. съ нѣм. Спб. 1879.

П. А. Висковатовъ. Эпоха гуманизма въ Германіи. Вліяніе возрожденія классической литературы на паденіе средневѣковой и начало новой цивилизаціи. Ж. М. Н. П. 1872. 6. *Его же.* Гуманизмъ и національное движеніе въ Германіи. Русская Мысль 1894, 2.

Г. Фойгтъ. Возрожденіе классической древности или первый вѣкъ гуманизма. Со 2-го изд. пер. И. П. Рассадина, т. I. М. 1884, т. II. М. 1885.

О. Пешель. Исторія эпохи открытій. Пер. съ 2-го изд. Э. Циммермана. М. 1885.

М. С. Корелинъ. Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія. 2 тт. М. 1892.

Н. И. Карѣевъ. Первые гуманисты. Спб. 1892.

Кн. Е. Трубецкой. Политическое міросозерцаніе эпохи Возрожденія. Кіевъ 1893.

А. Гаспари. Исторія итальянской литературы, т. II. Итальянская литература эпохи Возрожденія. М. 1897.

Л. Гейгеръ. Нѣмецкій гуманизмъ. Пер. съ нѣм. Е. Н. Вилларской подъ ред. проф. Г. В. Форстена. Спб. 1899.

Филиппъ Монье. Опытъ литературной исторіи Италіи XV вѣка. Перев. съ франц. К. С. Шварсалона. Спб. 1904.

А. К. Дживелегова. Возрожденіе. Факты, люди, идеи. Вѣстн. и Библіотека Самообразованія. Спб. 1904, №№ 38, 39, 42, 43, 44, 46, 47, 51.

О Данте см.: *Пинто,* Данте, его поэма и его вѣкъ. Спб. 1866. *В. Лесевичъ,* Данте, какъ мыслитель. Знаніе 1874, 6 и 7, а также „Этюды". Спб. 1886, стр. 140; *Ф. Вегеле,* Данте Алигіери, его жизнь и сочиненія. Пер. съ 3-го изд. Алексѣя Веселовскаго. М. 1881; *А. Н. Веселовскій,* Данте и средневѣковая поэзія католичества. Вѣстн. Евр. 1886, т. IV; *Л. Шепелевичъ,* Этюды о Данте. Харьк. 1891—92; *Дж. Симондсъ,* Данте, его время, его произведенія, его геній. Пер. съ анг. М. Корша. Спб. 1893; *I. Скартаццини,* Данте. Перев. съ нѣм. О. А. Введенской подъ ред. проф. Д. К. Петрова. Спб. 1905.

О Фр. Петраркѣ см.: *М. С. Корелинъ,* Очеркъ развитія философской мысли въ эпоху Возрожденія. Міросозерцаніе Франческо Петрарки. М. 1899.

О Боккачіо см.: *А. Веселовскій,* Боккачіо, его среда и сверстники. 2 тт. Спб. 1893—94.

О Виссаріонѣ см.: *А. Садовъ,* Виссаріонъ Никейскій. Его дѣятельность на ферраро-флорентійскомъ соборѣ, богословскія сочиненія и значеніе въ исторіи гуманизма. Спб. 1883.

О Лоренцо Валла см.: *М. С. Корелинъ,* Этическій трактатъ Лоренцо Валлы „Объ удовольствіи и истинномъ благѣ". Вопр. филос. и психол. 1895.

М. Монтэнь. „Опыты" пер. В. Глѣбовой, Пант. Литер. 1891 и 1892.— „Взгляды на воспитаніе дѣтей" пер. I. Паульсена, Женс. Образ. 1891, 6—7, 9.—Рабле и Монтэнь, Мысли о воспитаніи и обученіи, избранныя мѣста изъ „Гаргантуа и Пантагрюэля" Рабле и „Опытовъ" Монтэня, пер. В. Смирнова, съ приложеніемъ портретовъ и очерковъ жизни Рабле и Монтэня. М. 1896. О Монтэнѣ см: *О. Миллеръ,* Монтань и его взгляды на народную словесность.

Отеч. Зап. 1864; *И. Л(учи)цкій*, Очеркъ развитія скептической мысли во Франціи. Знаніе 1873, 11; *Д. Мережковскій*, Монтэнь, Русс. Мысль 1893.

Н. Маккіавелли. „Государь и разсужденія на первыя три книги Т. Ливія", пер. Н. Курочкина. Спб. 1869.—„Монархъ" пер. Ѳ. Затлера. Спб. 1869.—„Государь". Разсужденія о Титѣ Ливіи. Общедоступная философія въ изложеніи А. Пресса. Вып. 3. Спб. 1901. Антимахіавелль или опытъ возраженія на Махіавеллеву науку о образѣ Государственнаго правленія, сочиненіе *Фридриха* II, короля прусскаго. Пер. съ фр. Я. Хорошкевичъ. Спб. 1779.—О Маккіавелли см.: *В. Поповъ*, Маккіавелли, Русс. Слов. 1869 № 4 и 5.; *А. С. Алексѣевъ*, Маккіавелли, какъ политическій мыслитель, М. 1880.

Томасъ Моръ. „Картина всевозможно лучшаго правленія или Утопія Томаса Мораса". Пер. съ франц. Спб. 1789. Другой переводъ тоже съ франц.: „Философа Рафаила Гитлода, странствованіе въ новомъ свѣтѣ и описаніе любопытства достойныхъ примѣчаній и благоразумныхъ установленій жизни миролюбиваго народа острова Утопіи". Спб. 1790.—„Утопія". Переводъ съ лат. А. Г. Генкеля при участіи Н. М. Макшеевой. Съ біографическимъ очеркомъ Т. Мора Н. А. Макшеевой съ порт. Т. Мора Спб. 1903.—О Морѣ см.: *Щеглова*, Исторія соціальныхъ системъ, т. I стр. 79—176.; *В. Яковенко*, Томасъ Моръ, его жизнь и общественная дѣятельность. Спб. 1891. *Р. Випперъ*, Утопія Томаса Мора. М. Бож. 1896, 3. *Гиббинсъ*, Англійскіе реформаторы. Пер. А. Санина. М. 1896; *Е. В. Тарле*, Общественныя воззрѣнія Томаса Мора въ связи съ экономическимъ состояніемъ Англіи его времени. Приложеніе I. Переводъ „Утопіи" съ лат.; II. Неизданная рукопись современника о Томасѣ Морѣ. Спб. 1901; *К. Каутскій*, Томасъ Моръ и его значеніе. Пер. Каррика. Спб. 1905.

Гуго Гроцій. „Истинное христіанское благочестіе, доказанное противъ безбожниковъ и магометанъ", соч. славнаго Гугона *Гроція*. Пер. съ лат. свящ. Петръ Алексѣевъ. М. 1768; 2-е изд. 1800.—„Гугона Гроція Разсужденія противъ атеистовъ и неутралистовъ". Пер. съ лат. Амвросій Зертисъ-Каменскій. М. 1765; 2-е изд. 1781. — О Гроціи см.: *В. Гольцевъ*, Памяти Гуго Гроція, Вопр. фил. и психол. 1895, кн. 30.

Объ Ульрихѣ ф. Гуттенѣ см.: *Д. Штраусъ*, Ульрихъ фонъ Гуттенъ. Пер. съ нѣм. подъ редак. Э. Л. Радлова. Спб. 1896; *Ив. Ивановъ*, Дилемма (по поводу книги Штрауса). М. Бож. 1897, кн. 5.

О Леонардо-да-Винчи см.: *И. Л(уч)ицкій*, Леонардо-да-Винчи какъ ученый. Знаніе 1876, 2 и 5.; *М. Филиппова*, Леонардо-да-Винчи, его жизнь и дѣятельность. Спб. 1892; *Г. Сеайль*, Леонардо-да-Винчи, какъ художникъ и ученый (1452—1519). Опытъ психологической біографіи. Пер. съ фр. Спб. 1898; *А. Волынскій*, Леонардо-да-Винчи. Спб. 1900; *Н. О. Сумцовъ*, Леонардо-да-Винчи, Спб. 1901.

III. УКАЗАТЕЛЬ КЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.

До-кантовская философія.

ГЛАВА I.

Итальянская натурфилософія.

О Джордано Бруно см.: *А. Н. Веселовскій*, Джордано Бруно, Вѣстн. Евр. 1871, кн. 12.; *Н. Я. Гротъ*, Дж. Бруно и пантеизмъ. Философскій Очеркъ. Одесса 1885. *Его же*, Задачи философіи въ связи съ ученіемъ Дж. Бруно, Одесса 1885; *И. В. Лучицкій* и *А. А. Козловъ*, Джордано Бруно. Двѣ публичныя лекціи. Кіевъ 1885, *М. Д. М—въ*, Философскія воззрѣнія Дж. Бруно и вліяніе ихъ на новую философію. Прав. Обоз. 1877, кн. 5 и 6; *Вл. Чуйко*, Джордано Бруно. Трудъ. 1889, 13; *Э. Л. Радловъ*, Жизнь Дж. Бруно.

Русс. Обоз. 1890, 10.; *Ю. Антоновскій*, Дж. Бруно, его жизнь и научно-философская дѣятельность. Спб. 1891; *А. Риль*, Джордано Бруно (Публичная лекція). Пер. М. А. Лихарева. Спб. 1903; въ другомъ переводѣ подъ ред. Н. А. Рубакина: *Алоизій Риль*, Джордано Бруно. Спб. 1903.

О Дж. Ванини см.: *Е. Тарле*, Дж. Ванини. М. Б. 1900, 1.

О Кампанеллѣ см.: *Д. Щеглов*, Исторія соціальныхъ системъ отъ древности до нашихъ дней т. I. о соціальномъ ученіи Кампанеллы. Спб. 1870; *М. М. Ковалевскій*, Развитіе идей государственной необходимости и общественной правды въ Италіи, Ботеро и Кампанелла. Вопр. фил. и психол. 1896, кн. 31; *П. Лафаргъ*, Томасъ Кампанелла. Спб. 1898.

О Галилеѣ см: *Бертранъ*, Галилей. Его жизнь и значеніе въ наукѣ. Загр. Вѣст. 1865, 5 и 6; *Ѳ. А. Бредихинъ*, Процессъ Галилея по новымъ документамъ, Русс. Вѣст. 1871. кн. 8; *Р.*, Процессъ Галилея по новѣйшимъ изслѣдованіямъ. Русс. Вѣстн. 1876, кн. 12; *Е. Предтеченскій*, Галилей, его жизнь и научная дѣятельность. Спб. 1891; *П. Зиловъ*, Галилео Галилей, Варш. 1893; *О. Пергаментъ*, Галилей, его жизнь и научная дѣятельность, М. 1897.

ГЛАВА II.

Нѣмецкая философія въ вѣкъ реформаціи.

И. Бэрдъ, Реформація XVI в. въ ея отношеніи къ новому мышленію и знанію. Пер. Е. Звягинцева подъ ред. и съ пред. проф. Н. И. Карѣева. Спб. 1897.

Бергеръ Арнольдъ, Культурныя задачи реформаціи. Введеніе въ біографію Лютера. Пер. съ нѣм. подъ ред. проф. Г. В. Форстена. Спб. 1901.

Б. Порозовская, Мартинъ Лютеръ, его жизнь и реформаторская дѣятельность Спб. 1897.

ГЛАВА III.

Англійскій эмпиризмъ.

Собраніе сочиненій Фр. Бэкона со статьей Ріо о жизни Бэкона и о значеніи бэконовской философіи, 2 тт., пер. П. Бибикова. Спб. 1874. — О Бэконѣ см.: *Куно Фишеръ*, Реальная философія и ея вѣкъ, пер. Н. Н. Страхова, Спб. 1867; 2-е изд. Спб. 1870; *Либихъ*, Бэконъ Веруламскій и методъ естествознанія, пер. А. Филипченко, Спб. 1866; *П. Л. Карасевичъ*, Бэконъ Веруламскій, какъ моралистъ и политикъ, Русс. Вѣстн. 1874. кн. 7.; *С. Ставринъ*, Бэконъ его жизнь и сочиненія. Д. 1874, 4 и 5. *С. Гогоцкій*, Бэконъ, Жур. М. Н. Пр. ч. 96; *Н. Сбоевъ*, Политическая дѣятельность Бэкона, Рус. Вѣстн. 1886, кн. 8; *Е. Литвинова*, Бэконъ, его жизнь, научные труды и общественная дѣятельность. Спб. 1891; *Н. А. Иванцовъ*, Фр. Бэконъ и его историческое значеніе. Вопр. филос. и психол. 1899, кн. 49—50.

Ѳомы Гобезія начальныя основанія философическія, о гражданинѣ. Пер. съ лат. С. Венецѣева. Спб. 1776. Гоббесъ. „Левіаѳанъ". О человѣкѣ (психологія). „О государствѣ". Спб. 1902.—О немъ см.: *В. Вальденбергъ*, Законъ и право въ философіи Гоббеса. Спб. 1900.

ГЛАВА IV.

Раціонализмъ во Франціи и Нидерландахъ.

Р. Декартъ. „О методѣ для правильнаго развитія разума и для изысканія истины". Пер. съ фр. М. Скіада. Воронежъ 1873.—„Разсужденіе о методѣ, дабы хорошо направлять свой разумъ и отыскивать научныя истины". Перев. и поясненія А. Любимова (переведено въ книгѣ Н. А. Любимова „Философія Декарта" Спб. 1886). — „Метафизическія размышленія". Пер. В. М.

Невѣжиной подъ ред. и со статьей проф. А. И. Введенскаго: „Декартъ и раціонализмъ". Труды Спб. Философскаго Общ., вып. I. Спб. 1901.—О Декартѣ см.: *В. Я. Рожанскій*, Декартъ и его философія. Зап. Каз. унив. 1865, стр. 341—384; *Я. Якоби*, Декартъ, біографическій очеркъ. Пер. съ нѣм. От. Зап. т. 45.; *Гексли*, О физіологическихъ идеяхъ Декарта. Знаніе 1875. *П. Вознесенскій*, Протяженіе, какъ сущность матеріи у Декарта. Жур. М. Н. Пр. 1890, 12; *Н. Гротъ*, Основные моменты въ развитіи новой философіи. Вопр. фил. и псих. 1890, 9; *Г. Паперна*, Декартъ, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1895; *А. Фуллье*, Декартъ. Пер. А. П. Татариновой подъ ред. Н. Я. Грота, съ приложеніемъ перевода главы о Спинозѣ изъ „Исторіи новой философіи" Виндельбанда. М. 1895; *Л. Лопатинъ*, Декартъ, какъ основатель новаго философскаго и научнаго міровоззрѣнія. Вопр. филос. и психол. 1896, кн. 34; *Н. Умовъ*, Значеніе Декарта въ исторіи физическихъ наукъ, тамъ же; *Н. Гротъ*, О жизни и личности Декарта, тамъ же, книга 35.

Б. Спиноза „Этика". Пер. съ латин. подъ редак. проф. В. И. Модестова. Спб. 1886, 3-е изд. 1894; 4-ое изд. 1904.—„Этика". Пер. съ лат. Н. А. Иванцова подъ ред. В. П. Преображенскаго. Труды москов. психол. Общ., вып. IV. М. 1892. — „Трактатъ объ усовершенствованія разума. Пер. съ лат. Г. Полинковскаго съ приложеніемъ главы изъ „Исторіи новой философіи" Куно Фишера. Одесса 1893.—„Переписка". Съ приложеніемъ жизнеописанія Спинозы І. Колеруса. Пер. съ латин. Л. Я. Гуревичъ подъ редак. и съ примѣч. А. А. Волынскаго. Спб. 1892.—О Спинозѣ см.: *С. Ковнеръ*, Спиноза, его жизнь и сочиненія. Кіев. Ун. Изв. 1862, 11—12, стр. 1—87; *К. Ярошъ*, Спиноза и его ученіе о правѣ. Харьковъ 1877; *В. Коршъ*, Барухъ Спиноза. В. 1881, 1, 5, 7 и 8; *А. Волынскій*, Теологико-политическое ученіе Спинозы, Восходъ 1885, 10—12; *Э. Радловъ*, Нѣсколько замѣчаній о Спинозѣ (по поводу „Переписки"). Сѣв. Вѣстн. 1891, 6; *А. Волынскій*, Два сочиненія о Спинозѣ, Сѣв. Вѣстн. 1892, 3 и 4; *Ѳ. Шперкъ*, Система Спинозы. Спб. 1893; *Б. Ауэрбахъ*, Спиноза. Жизнь мыслителя. Спб. 1894; *В. Кириловичъ*, Онтологія и космологія Спинозы въ связи съ его теоріей познанія. Вѣра и Раз. 1894, № 3, 5 и 6; *Леви*, Якоби и философія Спинозы, тамъ же, № 8 и 9; *Льюисъ*, Жизнь и ученіе Спинозы. Пер. съ анг. Спб. 1895; *Г. Паперна*, Спиноза, его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1895. *А. И. Введенскій*, Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы. Вопр. филос. и психол. 1897, кн. 37; *Вл. С. Соловьевъ*, Понятіе о Богѣ (по поводу ст. А. И. Введенскаго), тамъ же, кн. 38; *Эм. Сессэ*, Еврейская философія, Маймонидъ и Спиноза. Пер. съ фр. Одесса 1898, *В. Болинъ*, Спиноза. Біографическій и культурно-историческій очеркъ, съ портретомъ. Пер. съ нѣм. Н. Н. Журавской и Д. В. Страндена подъ ред. П. Струве. Спб. 1899; *Г. Гефдингъ*, О философской системѣ Спинозы. Науч. Обоз. 1902, 1—3; *Фр. Диттесъ*, Этика Спинозы Лейбница и Канта. Критич. Этюдъ. Пер. съ нѣм. Спб. 1902; *Рене Вормсъ*, Мораль Спинозы. Пер. съ фр. Л. Л. Богушевскаго. Спб. 1905.

Николай Малебраншъ. „Разысканіе истины". Пер. съ фр. Е. Б. Смѣловой подъ ред. Э. Л. Радлова. Труды Спб. философскаго Общ. Вып. II. Спб. 1903. — О Малебраншѣ см.: *П. И. Вознесенскій*, Къ исторіи идеализма. Часть I. Объ источникахъ философіи Малебранша. Спб. 1904.

ГЛАВА V.

Англійское просвѣщеніе.

Джонъ Локкъ. „Опытъ о человѣческомъ разумѣ". Пер. съ анг. Л. Н. Савина. М. 1898.—„Мысли о воспитаніи". Пер. съ анг. П. И. Вейнберга. Спб. 1890 г.—„Письма о воспитаніи". Спб. 1896.—„Мысли о воспитаніи. Пер. съ англ. Басистова. 2-ое изд. Спб. 1904. — „О государствѣ" (общедоступная философія въ изложеніи Аркадія Пресса.) Спб. 1903.—О Локкѣ см.: *В. Се-*

ребренниковъ, Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности опытъ установки Локкова ученія на основаніи историко-критическаго изслѣдованія и критическаго разсмотрѣнія его въ связи съ христіанскимъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ. Спб. 1892; *П. Н.*, Локкъ (по Фаулеру). Русск. Мысль, 1892, кн. 3 и 4.; *Е. Литвинова*, Локкъ, его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1892; *Ея же*, Мысли Локка о воспитаніи. Педаг. Сборн. 1882, 12.

Франциска Гутчесона, сокращеніе логики. Пер. А. Эттера, на россійскомъ и французскомъ языкахъ. Спб. 1819; *Р. В. Орбинскій*, Англійскіе деисты XVII и XVIII с. Зап. Новор. Унив., т. III, 1868.

Избранныя мысли Томаса Боленброка и ученіе древнихъ философовъ о Богѣ, пер. съ фр. С. Соколовъ. М. 1802.

О Ньютонѣ см.: *Д. Перевощиковъ*, Открытія Ньютона, Жур. М. Н. Пр. ч. 32; *Его же*, Послѣдователи и противники Ньютонова ученія, тамъ же, ч. 39; *Его же*, Новые матеріалы для исторіи ньютоновой книги: „Математическія начала естественной исторіи", Совр. ч. 33; *Н. А. Любимовъ*, Ньютонъ, характеристика, Рус. В. 1856, 9; *П. Ремюза*, Ньютонъ, его жизнь, сочиненія и открытія. Отеч. Зап. 1857, кн. 4 и 5; *Ж. Біо*, Біографія Ньютона. Пер. съ фр. В. Ассонова, М. 1869; О трудахъ Ньютона преимущественно внѣ области физико-математическихъ наукъ, Жур. М. Н. Пр. ч. 81.; Двухсотлѣтіе памяти Ньютона, статьи проф. *М. Стольтова*, *Н. Я. Жуковскаго* и *Н. Цингера*, Рус. М. 1888, кн. 2; *Н. Маракуевъ*, Ньютонъ, его жизнь и труды, съ приложеніемъ двухъ статей изъ Principia, изд. 2-ое М., безъ года (1891); *М. Филипповъ*, Ньютонъ, его жизнь и научная дѣятельность. Спб. 1892.

О Беркли см.: *А. Смирновъ*, философія Беркли. Историческій и критическій очеркъ, Варшава 1873; *В. Истоминъ*, Религіозная философія Беркли, Харьковъ 1887.

Давидъ Юмъ. „Наука къ познанію роскоши", пер. съ анг. Ѳ. Левченкова, Спб. 1776.—„Жизнь Давида Гумма, описанная имъ самимъ", пер. съ анг. Ив. Маркова. М. 1781; Давидъ Юмъ „Опыты" и Іеремія Бентамъ, „Принципы законодательства". Съ порт. авторовъ. Съ автобіографіей Юма, статьею *Леона Сэ*: „Юмъ какъ экономистъ", съ библіографіей; пер. М. О. Гершензона. („Библіотека экономистовъ". Вып. V) М. 1896.; Давидъ Юмъ, „Изслѣдованія человѣческаго разумѣнія". Пер. съ анг. С. И. Церетели. Спб. 1902.—О Юмѣ см.: *М. Сабинина*, Юмъ, его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1893; *Фр. Іодль*, Давидъ Юмъ, его жизнь и философія. Пер. съ нѣм. А. А. Майера. М. 1901; *Н. Виноградовъ*, Скептицизмъ Юма. Вопр. фил. и психол. 1902, кн. 64; *Арк. Прессъ*, Юмъ. Изслѣдованіе о человѣческомъ разумѣ (Общедоступная философія). Спб. 1904.

Адамъ Смитъ. „Изслѣдованіе свойства и причинъ богатства народовъ". Пер. съ анг. Г. Политковскаго 4 чч. Спб. 1802—1806.—„Изслѣдованія о природѣ и причинахъ богатствъ народовъ" (изданіе полное, безъ измѣненій и сокращеній противъ подлинника) 3 тт. Спб. 1866.—„Изслѣдованія о богатствѣ народовъ" (сокращ. пер.). Съ портр. автора. Пер. М. П. Щепкина. М. 1895.—„Теорія нравственныхъ чувствъ". Пер. П. Бибикова. Спб. 1868.—О Смитѣ см.: *Беджготъ*, Адамъ Смитъ, какъ личность. Знаніе, 1876. кн. 8; *В. Яковенко*, А. Смитъ, его жизнь и научная дѣятельность. Спб. 1893.

А. Фергюсонъ, „Наставленія Нравственной Философіи", пер. съ анг. В. Сазоновича. Спб. 1804.—„Начальныя основанія Нравственной Философіи". Пер. съ нѣм. А. Брянцева. Спб. 1804.

Боннетъ. „Философскія начала о первой причинѣ и дѣйствіи оной". Спб. 1805. — „Созерцаніе природы". Пер. съ фр. И. Виноградова, 6 чч. Смоленскъ 1792—1804.—„Мысли о таинствѣ натуры и истинѣ", пер. А. Д. Спб. 1811.—О немъ см.: Шарль Бонне, его жизнь и труды. О. З. 1856, 104.

Кабанисъ. „Отношенія между физической и нравственной природой человѣка". Со статьей переводчика о значеніи Кабаниса въ наукѣ о человѣкѣ. Пер. А. П. Бибикова, 2 тт. Спб. 1865—66.

Ларошфуко. „Нравоучительныя мысли Герцога де-ла Рошефуко", пер. съ фр. Е. Т., М. 1798.—„Мысли Герцога де-ла Рошефуко, извлеч. изъ высшаго познанія міра и людей", пер. съ фр. И. Барышникова. М. 1819.—„Нравственныя разсужденія Герцога де-ла Рошефуко" пер. съ фр. Д. Пименова. М. 1819. Ларошефуко. „Мысли, изрѣченія и поученія". Пер. съ фр. С. А. Касаткина (Деш. Библ. А. Сувор.). Спб. 1901.

Лабрюйеръ. „Характеры, или свойства различнаго состоянія людей нынѣшняго времени", пер. съ фр. Н. Ильина 2 чч. М. 1812.—„Характеры или нравы этого вѣка". Съ предисловіями Прево-Парадоля и Сентъ-Бева. Спб. 1890.

Духъ Гельвеція, пер. съ франц. Д. Б. Тамбовъ, 1788.—О Гельвеціи см.: *А. В. Рачинскій*, Русскіе цѣнители Гельвеція въ XVIII в. (по документамъ). Рус. В. 1876, 5.

Монтескье. „О разумѣ законовъ", пер. съ фр. В. Крамоpенкова, т. I, Спб. 1775 и 1801.—„О существѣ законовъ", пер. съ фр. Д. Языкова. 4 чч. М. и Спб. 1809—1814.—„Персидскія письма", изд. Пантелѣева, Спб. 1892; тоже: изд. Пантеона Лит. пер. П. Первова, Спб. 1892.—„Разсужденія о причинахъ возвышенія и упадка римлянъ". Съ подробными примѣчаніями по исторіи и римск. древностямъ переводч. В. И. Безобразова-Монигетти. Спб. 1893.—„О духѣ законовъ", пер. съ фр. подъ редак. А. Г. Горнфельда со вступ. статьей М. М. Ковалевскаго. Спб. 1900.—О Монтескье см.: *А. Никоновъ*, Монтескье, его жизнь и учено-литературная дѣятельность. Спб. 1893; *А. Сорель*, Монтескье. Пер. М. Василевскаго подъ редак. и съ пред. проф. Н. И. Карѣева. Спб. 1898; *Ильбертъ*, Монтескье. Пер. съ англ. подъ ред. проф. В. Ѳ. Дерюжинскаго. Спб. 1904.

Сочиненія Д'Аламберта, одного изъ славнѣйшихъ и рѣдкихъ писателей, пер. съ фр. ч., 1-я содержащая духъ философіи. М. 1790. — О немъ см.: *Е. Литвинова*, Даламберъ, его жизнь и ученая дѣятельность. Спб. 1891.

Д. Дидро. Избранныя сочиненія въ переводѣ русск. писателей (Р. Кл. б-ка подъ ред. А. Н. Чудинова). Спб. 1900. — О немъ см.: *Дж. Морлей*, Дидро и энциклопедисты, пер. В. Н. Невѣдомскаго. М. 1882: Дидро и Лессингъ. От. Зап. 1868, кн. 1; *А. Веселовскій*, Дидро, опытъ характеристики. В. Евр. 1887, кн. 10 и 11 (также въ этюдахъ и характеристикахъ М. 1894); *Р. Сементковскій*, Дидро, его жизнь и литературная дѣятельность. Спб. 1896.

Ж. Ж. Руссо. „Разсужденіе, удостоенное награжденія отъ Академіи Дижонской въ 1750 г., на вопросъ, предложенный сею академіею, что возстановленіе наукъ и художествъ способствовало ли къ исправленію нравовъ? Пер. П. Потемкина. М. 1768; изд. 2-е 1787. — „Возстановленіе наукъ и искусствъ содѣйствовало ли очищенію нравовъ?" Пантеонъ Лит. 1891, кн. 12. — „Исповѣданіе Ж. Ж. Руссо". Пер. съ фр. Д. Болтина, 2 чч. М. 1797; пер. Ѳ. Устрялова, Спб. 1868, новое издан. „Исповѣдь" 1898; другое изданіе „Исповѣдь". Съ иллюстр. М. Лелуа, порт. Руссо и критико-біограф. очеркомъ. Пер. съ фр. подъ ред. С. С. Трубачева. Спб. 1901. — „Новыя письма Ж. Ж. Руссо". Пер. съ фр. Спб. 1783;—„Юлія или новая Элоиза, или письма двухъ любовниковъ, живущихъ въ маленькомъ городѣ у подножія Альпъ". М. 1892.—„Бытіе Бога и безсмертіе души", пер. съ фр. изъ Руссова Эмиля, Ѳ. Г. Спб. 1801.—„Эмиль или о воспитаніи", пер. съ фр. дѣвица К. Дель-

саль 4 чч. М. 1807; другой пер. П. Первова, съ портретомъ Руссо и статьей о жизни и произведеніяхъ. М. 1890; другой пер. „Эмиль" М. 1895.—„Разсужденіе Ж. Ж. Руссо на вопросъ: какая добродѣтель есть самонужнѣйшая героямъ, и которые суть тѣ герои, кто оной добродѣтели не имѣли". Пер. П. Потемкина. М. 1770. — „Разсужденіе о началѣ и основаніи неравенства между людьми". Пер. П. Потемкина. М. 1770 и 1782. Собраніе сочиненій т. I: теоріи воспитанія. Подъ ред. Н. Л. Тиблена. Спб. 1866.—„Мысли Ж. Ж. Руссо, женевскаго философа", пер. съ фр. М. Прокоповича, М. 1804. — „Мысли Ж. Ж. Руссо о различныхъ матеріяхъ", пер. съ фр. П. Андреева, 2 чч. Спб. 1800-1801. — „О блаженствѣ, изъ твореній Ж. Ж. Руссо", пер. съ фр. И. Л. М. 1781.—„Сокращеніе, сдѣланное Ж. Ж. Руссо изъ проекта о вѣчномъ мірѣ, сочиненнаго абатомъ де-Сентъ-Піеромъ", пер. съ фр. Спб. 1771.—„Философическія уединенныя прогулки Ж. Ж. Руссо, или послѣдняя его исповѣдь, писанная имъ самимъ съ присовокупленіемъ писемъ его къ Мальзербу, въ коихъ изображается истинный характеръ и подлинныя причины поступковъ сего славнаго женевскаго философа", пер. съ фр. И. Мартынова 2 чч. изд. 2-е М. 1822.—„Духъ, или избранныя мысли Ж. Ж. Руссо", пер. съ фр. И. Мартынова, Спб. 1801; 2-е изд. М. 1822. — „Смерть и послѣднія рѣчи Ж. Ж. Руссо", Спб. 1789.—О Руссо см.: *Г. Формель*, Анти-Эмиль или опроверженіе Руссова образа воспитанія и мыслей, пер. съ фр. кн. Енгалычева. М. 1797; *А. Малиновскій*, Разсужденіе о началѣ и основаніи гражданскихъ общежитій, заключающее въ себѣ убѣдительныя изслѣдованія, вопреки Ж. Ж. Руссо". М. 1787. *Н. А.*, „Ж. Ж. Руссо и его Эмиль". Воспит. 1860, кн. 6-7; *А. Михайловъ*, Ж. Ж. Руссо. Жен. Вѣстн. 1867, № 8-9; *Дж. Морлей*, Руссо, пер. съ англ. В. Н. Невѣдомскаго. М. 1882; *В. Герье*, Понятіе о народѣ у Руссо. Рус. М. 1882; *А. С. Алексѣевъ*, Міросозерцаніе Руссо и его ученіе о нравственности. Юрид. Вѣстн. 1884; *Его же*, Этюды о Ж. Ж. Руссо. 2 тт. М. 1887; *Д. Мережковскій*, Руссо. Рус. Бог. 1889; *П. Гвей Грэхэмъ*, Ж. Ж. Руссо, его жизнь, произведенія и окружающая среда. Пер. съ англ. М. 1890; *Э. Л. Радловъ*, Вольтеръ и Руссо. Вопр. фил. и псих. 1890, кн. 2; *А. Острогадскій*, Руссо, его жизнь и литературная дѣятельность. Юрид. Вѣстн. 1892, 5-9; *С. Южаковъ*, Руссо, его жизнь и литературная дѣятельность. Спб. 1894; *Л. Глюке*, Руссо. Пер. съ фр. П. П. Шараповой. М. 1897; *Г. Гефдингъ*, Ж. Ж. Руссо и его философія. Пер. съ нѣм. Л. Давыдовой. Съ порт. Ж. Ж. Руссо. Спб. 1898; *Н. Карелинъ*, Ж. Ж. Руссо. Опытъ характеристики его общественныхъ идей. Спб. 1899; *Компере*, Ж. Ж. Руссо и воспитаніе естественное. Пер. П. Д. Первова. М. 1903. *Арк. Прессъ*, Руссо, объ естественномъ состояніи (Общедоступная философія). Спб. 1904.

ГЛАВА VII.

Нѣмецкое просвѣщеніе.

Лейбницъ. „Теодицея". Пер. К. Истомина. Вѣра и Разумъ, 1887-1892 гг.—„Избранныя философскія сочиненія". Пер. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1890. (IV вып. Трудовъ Москов. псих. общ.).—„Монадологія". Пер. И—на. Вѣра и Разумъ 1892.—„На разумѣ основанные принципы о природѣ и благодати". Пер. И—на. Вѣра и Разумъ 1892.—„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ". Пер. И—на. Вѣра и Разумъ 1892. Трактатъ Лейбница „О свободѣ" и письмо его же къ Косту „О необходимости и случайности", какъ приложенія къ сочиненію *Куно Фишера* „О свободѣ человѣка". Пер. со 2-го нѣм. изд. С. Грузенберга подъ ред. проф. Свѣшникова. Спб. 1899.—О Лейбницѣ см.: *В. Герье*, Лейбницъ и его вѣкъ. Спб. 1867. *Его же*.

Отношенія Лейбница къ Петру Великому. Ж. М. Н. Пр. 1870; *Н. Сперанскій*, Ученіе Лейбница и Локка о врожденныхъ идеяхъ и его значеніе для опредѣленія основаній и границъ познанія. Моск. Унив. Изв. 1872, № 2-3; *А. И. Введенскій*, Ученіе Лейбница о матеріи въ связи съ монадологіей. Ж. М. Н. Пр. 1886, кн. 1; *К. Истоминъ*, Очеркъ жизни философа Лейбница въ связи съ его богословской дѣятельностью. Вѣра и Разумъ 1887, №№ 9-10; *А. А. Козловъ*, Очеркъ жизни и философіи Лейбница по сочиненію Мерца. Вопр. фил. и психол. 1890, кн. 3; *К. Истоминъ*, Новое пониманіе философіи Лейбница въ современной литературѣ (о книгѣ Дильмана). Вѣра и Разумъ 1892, № 17; *М. М. Филипповъ*, Лейбницъ, его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1893; *Н. А. Иванцовъ*, Лейбницъ. Вопр. филос. и психол. 1900, кн. 54; *Фр. Диттесъ*, Этика Спинозы, Лейбница и Канта. Критич. этюдъ. Пер. съ нѣм. Спб. 1902; *Куно Фишеръ*, Лейбницъ (Исторія новой философіи. Т. III). Спб. 1904.

Христіана Вольфа „Разумныя мысли о силахъ человѣч. разума и ихъ исправномъ употребленіи въ познаніи правды". Пер. съ лат. въ 1753 г. Б. М. Спб. 1765.—„Вольфіанская экспериментальная физика". Сокращ. пер. съ лат. яз. М. Ломоносова. Спб. 1746; 2-ое изд. 1760.

Г. Э. Лессингъ. „Гамбургская драматургія". Пер. съ нѣм. съ предисл. и примѣч. разныхъ комментаторовъ и алфав. указ. М. 1883.—Драматическія сочиненія Лессинга со статьей: „Лессингъ, какъ драматургъ". Спб. 1886.— „Натанъ Мудрый". Драматическая поэма въ переводѣ В. С. Лихачева. Съ 34 иллюстр. Спб. 1897; другое изданіе — перев. съ нѣм. Викт. Крылова съ 35-ю рисунками и 11-ю эстампами. Спб. 1897; другое изданіе—пер. Петра Вейнберга. М. 1897; другое изд.—пер. С. Л. Порѣцкаго. М. 1904.—„Лаокоонъ или о границахъ живописи и поэзіи". Пер. Э. Эдельсона. М. 1859; другое изд.: „Лаокоонъ или о границахъ поэзіи и живописи". Пер. съ нѣм. М. Э. Чуковскаго и Л. О. Бродовскаго. Одесса 1898. „Сочиненія" Лессинга. Пер. рус. писателей подъ ред. П. Полеваго. Съ біограф. и портр. автора въ 5 тт. Спб. 1883.—О Лессингѣ см.: *Н. Г. Чернышевскій*, Лессингъ, его жизнь и литературная дѣятельность. Спб. 1859; *В. Л. Зотовъ*, Лессингъ, какъ гуманистъ. Ин. В. 1881, 5; *Куно Фишеръ*, Г. Э. Лессингъ, какъ преобразователь нѣмецкой литературы. Въ 2-хъ частяхъ. Пер. съ нѣм. М. 1882; *С. Смирновъ*, Гамбургская драматургія Лессинга. Критическій очеркъ. Вып. II, Воронежъ 1883; *Ѳ. К. Андерсонъ*, Г. Э. Лессингъ, какъ драматургъ. Спб. 1887; *В. Шереръ*, Г. Э. Лессингъ. Р. М. 1890, 2; *М. М. Филипповъ*, Лессингъ, его жизнь и литературная дѣятельность. Спб. 1891.

І. Г. Кампе. „Краткая психологія или ученіе о душѣ". Пер. съ нѣм. В. Подшивалова. М. 1789.

І. Г. Сульцеръ. „Разговоры о красотѣ естества, съ его же нравственными разсужденіями объ особенныхъ предметахъ естественной науки". Пер. съ нѣм. М. Протопопова. Спб. 1777. Зульцеръ. „Новая теорія удовольствій" Пер. съ фр. Ив. Левитскаго; издана Главн. Правленіемъ Училищъ. Спб. 1813. „Упражненіе къ возбужденію вниманія и размышленія". Пер. съ нѣм. 3 чч. Спб. 1801.

М. Мендельсонъ. „Разсужденіе и духовномъ свойствѣ души человѣческой". Перев. съ нѣм. Я. Толмачева. М. 1806.—„Федонъ или о безсмертіи души въ трехъ разговорахъ". Пер. съ нѣм. 2 чч. М. 1811.

О. Гаманѣ см.: *В. Кожевниковъ*, Философія чувства и вѣры въ ея отношеніяхъ къ литературѣ и раціонализму XVIII в. и къ критической философіи ч. I, М. 1897.

Гердеръ. „Мысли, относящіяся къ философической исторіи человѣчества". Спб. 1829; *М. Чистяковъ*, Языкъ чувства (изъ Гердера) Сынъ От. 1837, т. 186. — О Гердерѣ см.: *Р. Гаймъ*, Гердеръ, его жизнь и сочиненія. Пер. В. Н. Невѣдомскаго 2 тт. М. 1888; *В. И. Герье*, Философія исторіи Гердера. Вопр. фил. и психол. 1896, кн. 32-33; *А. Пыпинъ*, Гердеръ. Вѣст. Евр. 1890, 3 и 4.

IV. УКАЗАТЕЛЬ КО ВТОРОЙ ЧАСТИ.

Философія Канта.

Переводы сочиненій Канта: „Кантово основаніе для метафизики нравовъ". Пер. съ нѣм. А. Рубанъ. Николаевъ 1804.—„Замѣчанія о чувствахъ высокаго и прекраснаго Канта", пер. съ фр. Лейпц. 1862.—„Критика чистаго разума". Пер. проф. М. И. Владиславлева съ предисл. о жизни и философіи Канта. Спб. 1867. Другой переводъ Н. И. Соколова. Спб. 1897.—„Критика практическаго разума и основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ". Полный переводъ съ примѣч. и приложеніемъ краткаго очерка практической философіи Н. Смирнова. Спб. 1879. Другой переводъ Н. М. Соколова. Спб. 1897; 2-е изд. Спб. 1902.—„Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки". Пер. Вл. Соловьева, съ приложеніемъ „Критики Кантовской философіи Куно Фишера" въ перев. Н. А. Иванцова (изд. Моск. Психол. Общ. изд. 1-е, М. 1889; 2-е безъ приложенія тамъ же 1893; 3-е 1905).—„Критика способности сужденія". Перев. Н. И. Соколова. Спб. 1898. — „О педагогикѣ". Перев. С. Любомудрова съ портр. Канта и краткой его біографіей. М. 1896. — „Антропологія". Перев. Н. М. Соколова. Спб. 1900. — „Всеобщая, естественная исторія неба". Науч. Об., 1902, 3, 5-7. — „О формѣ и началѣ чувственнаго и умопостижимаго" (пер. съ лат.) тамъ же, № 8.—„Грезы духовидца, поясненныя грезами метафизика". Перев. съ нѣм. подъ ред. Волынскаго. Спб. 1904.

Литература о Кантѣ:

Скворцовъ, Критическое обозрѣніе кантовой религіи въ предѣлахъ одного разума. Спб. 1837; *С. Гогоцкій*, Критическій взглядъ на философію Канта. Кіевъ, 1847; см. также его „Философскій лексиконъ" т. III, стр. 41-89; *Куно Фишеръ*, Исторія новой философіи, пер. Н. Н. Страхова. Спб. 1864, т. 3—4; *Его же*, Исторія новой философіи (новое изданіе), т. IV. Иммануилъ Кантъ и его ученіе, часть I, переводъ съ 4-го нѣм. изд. Н. Полилова, Н. Лосскаго и Д. Жуковскаго. Съ портр. Канта. Спб. 1901; *П. Д. Юркевичъ*, Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта. М. 1866; *Н. П. Ляпидевскій*, Правовыя идеи Эмануила Канта. Моск. Унив. Извѣст. 1870, № 2 (въ приложеніи); *И. Панаевъ*, Разыскатели истины о Кантѣ, Фихте, Якоби, 2 тт. Спб. 1878; *А. А. Козловъ*, Генезисъ теоріи пространства и времени Канта Кіевъ 1884; *Архіеп. Никаноръ*, Позитивная философія и сверхчувственное бытіе, т. III (весь посвященъ Канту). Спб. 1888; *Вл. Чуйко*, Кантъ и Сведенборгъ. Тр. 1889, 20; *А. Волынскій*, Критическіе и догматическіе элементы въ философіи Канта. Сѣверн. Вѣстн. 1889, кн. 7, 9-12; *Лопатинъ*, Нравственное ученіе Канта. Вопр. фил. и псих. 1890, 4; *А. Кириловичъ*, Ученіе Канта о радикальномъ злѣ. Вѣра и разумъ, 1891 №№ 15 и 16; *Г. Челпановъ*, Къ вопросу объ апріорности и врожденности въ современной философіи. Кіевск. Унив. Изв. 1892; *М. Д. Муретовъ*, Герменевтическая теорія Канта. Богосл. Вѣст. 1892; *М. М. Филипповъ*, Им. Кантъ. Его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1893; Всеподданѣйшее прошеніе Иммануила Канта. Москов. Вѣд. 1897, № 97, Рус. Вѣд. № 102 и Недѣля № 16, въ томъ же году; *А. Кириловичъ*, Ученіе Канта о церкви. Вѣра и Разумъ, 1893, №№ 13-15; *Его же*, Ученіе Канта объ оправданіи (Изложеніе и разборъ). Рядъ статей въ Богослов. Вѣстн. за 1893 и 1894; *М. М. Филипповъ*, Иммануилъ Кантъ, его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1893. *М. И. Каринскій*. Объ истинахъ самоочевидныхъ. Спб. 1894; *В. Серебренниковъ*, Новая книга о философіи Канта. Вопр. фил. и псих. 1894, кн. 3;

А. И. Введенскій, О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ, комментаріи къ Критикѣ чистаго разума по поводу книги М. Каринскаго. „Объ истинахъ самоочевидныхъ". Вопр. фил. и псих. 1894, книга 25; *М. И. Каринскій*, По поводу статьи проф. А. И. Введенскаго: „О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ". Тамъ же, 1895, кн. 26, 27 и 28; *Александръ Введенскій*, Ученіе Канта о смѣнѣ душевныхъ явленій. Тамъ же, 1895, кн. 29; *Льюисъ*, Иммануилъ Кантъ. Его жизнь и историческое значеніе. Психологія и критика основныхъ принциповъ Канта. Спб. 1897; *Фр. Паульсенъ*, Иммануилъ Кантъ, его жизнь и ученіе. Пер. съ нѣм. Н. Лосскаго. Спб. 1898; 2-ое исправл. изд. Спб. 1905. *Д. Богдашевскій*, Философія Канта. Вып. I, Анализъ Критики чистаго разума и критики практическаго разума. Казань 1898; *Кроненбергъ*, Философія Канта и ея значеніе въ исторіи мысли. Съ портр. Канта пер. съ нѣм. В. Щиглевой. Спб. 1898; *Г. Челпановъ*. Философія Канта (теоретическая философія). М. Б. 1901, кн. 3—6; *П. Новгородцевъ*, Нравственная проблема въ философіи Канта. Вопр. фил. и псих. 1901, кн. 57; *Его же*, Ученіе Канта о правѣ и государствѣ. Вопр. фил. и псих. 1901, кн. 58; *Его же*, Кантъ и Гегель въ ихъ ученіи о правѣ и государствѣ. М. 1902; *Кн. Е. Н. Трубецкой*, Новое изслѣдованіе философіи права Канта и Гегеля. Вопр. фил. и псих. 1902, кн. 61; *П. Новгородцевъ*, Мораль и познаніе. Вопр. фил. и псих. 1902, кн. 64 (отвѣтъ кн. Е. Н. Трубецкому); *Фр. Диттесъ*, Этика Спинозы, Лейбница и Канта. Критическій этюдъ, пер. съ нѣм. Спб. 1902; *Д. Койгенъ*, Соціальная философія съ точки зрѣнія Платоно-Кантовскаго идеализма. Вопр. фил. и псих. 1904, кн. 71; А. *Риль*, Иммануилъ Кантъ. Рѣчь, произнесенная А. Рилемъ въ акт. залѣ въ увив. въ Галле на торжественномъ засѣданіи по случаю столѣтія со дня кончины Канта. Пер. съ нѣм. Н. Авск. М. Б. 1904, 4. *С. Глаголевъ*, Религіозная философія Канта. Харьковъ 1904; *Л. Лопатинъ*, Ученіе Канта о познаніи. Вопросъ фил. и псих. 1905, кн. 76; *П. Новгородцевъ*, Кантъ какъ моралистъ. Тамъ же; *В. Вернадскій*, Кантъ и естествознаніе XVIII ст. Тамъ же; *Георгъ Зиммель*, Кантъ и современная эстетика. Спб. 1905; *А. Риль* и *В. Виндельбандъ*, Иммануилъ Кантъ. М. 1905.

ГЛАВА I.

Систематическое развитіе философіи послѣ Канта.

§ 63.

Яснѣйшее изложеніе, въ чемъ состоитъ существенная сила новѣйшей философіи, опытъ принудить читателей къ разумѣнію, соч. Ивана Фихта. Пер. съ нѣм. Ст. Ес-кій. Харьковъ 1813. Фихте. „О назначеніи человѣка" въ соч. *И. Панаева*: Пути къ раціональному міровоззрѣнію. ч. I. Спб. 1880. *И. Панаевъ*. Nosce te ipsum (Познай самого себя). По поводу книги „Пути къ раціон. міровоззр.". Спб. 1881; *А. Д. Градовскій*, Возрожденіе Германіи и Фихте Старшій, собраніе сочиненій, т. VI; *Б. Чичеринъ*, Исторія политическихъ ученій, т. III. М. 1874.

Объ Ив. Г. Шадѣ см.: *Н А. Лавровскій*, Эпизодъ изъ исторіи. Харьк. Унив.. Чтен. въ общ. истор. и древн. Россіи. 1873, кн. 1; *Ѳ. Зеленогорскій*, Ив. Г. Шадъ. Вопр. фил. и псих. 1895, кн. 27 и 28.

§ 64.

Шеллингъ. „Введеніе въ умозрительную физику", пер. Н. К. Одесса 1833. Первая лекція Шеллинга въ Берлинѣ 15-го ноября 1841. От. Зап. 1842, т. 22. *І. Михневичъ*, Опытъ простаго изложенія системы Шеллинга. Одесса 1850. О Шеллингѣ см.: *С. Го(ѳоцкій)*, Философскій лексиконъ, т. IV, 2; *П. Милюковъ*, Главныя теченія русской историч. мысли, т. I, М. 1896; *Куно*

Фишеръ, Исторія новой философіи. Т. VII. Шеллингъ, его жизнь, сочиненія и ученіе. Перев. съ нѣм. Н. О. Лосскаго. Спб. 1905.

О Новалисѣ (Фридрихѣ фонъ Гарденбергѣ) см.: *Т. Карлейль*, Новалисъ. Спб. 1901; *Ев. Дегенъ*, Новалисъ, пѣвецъ голубаго цвѣтка, М. Б. 1901, кн. 9.

К. Карусъ. „Основанія краніоскопіи". Пер. А. Кашина. Спб. 1844. —„Сравнительная психологія или исторія развитія души на различныхъ ступеняхъ животнаго міра". Пер. А. Смирнова. М. 1867.

Л. Окенъ. „О свѣтѣ и теплотѣ, какъ извѣстныхъ состояніяхъ всемірнаго элемента". Пер. Д. Велланскаго. Спб. 1816.—Обозрѣніе главныхъ содержаній философическаго естествознанія, начертанное изъ соч. Окена *Д. Велланскимъ*. Спб. 1815.

О Стеффенсѣ, см. *И. В. Кирѣевскій*, Жизнь Стеффенса, въ 2-омъ т. полнаго собранія сочиненій. М. 1861.

§ 65.

Р. Гаймъ. Романтическая школа въ Германіи. Вкладъ въ исторію нѣмецкаго ума. Пер. В. Невѣдомскаго. М. 1895.

Н. А. Котляревскій. Міровая скорбь въ концѣ прошлаго и началѣ нашего вѣка. Спб. 1898.

А. Шаховъ. Гете и его время. Лекціи по исторіи нѣмецкой литературы XVIII в. 3-е изд. Спб. 1903.

Шиллеръ. „Философія и эстетика". (Н. В. Гербель. Полное собраніе сочиненій Шиллера въ переводѣ русскихъ писателей въ 3 тт. 7-е изд. т. III, 2 отд.). Спб. 1893. — Собраніе сочиненій въ переводѣ русскихъ писателей. Подъ ред. С. А. Венгерова, т. IV. Спб. 1902. („Философскія письма", пер. Э. Л. Радлова; „О причинѣ наслажденія, доставляемаго трагическими предметами". Пер. А. Г. Горнфельда; „О трагическомъ искусствѣ". Переводъ А. Г. Горнфельда; „О патетическомъ". Пер. Петра Вейнберга; „Письма объ эстетическомъ воспитаніи человѣка". Пер. Э. Л. Радлова; „О возвышенномъ". Пер. Э. Л. Радлова; „Наивная и сантиментальная поэзія". Пер. М. М. Достоевскаго; „О граціи и достоинствѣ". Пер. Зин. Венгеровой). — О Шиллерѣ см.: *Іог. Шерръ*, Шиллеръ и его время въ 3-хъ кн. пер. съ нѣм. А. Глазунова. М. 1875; *Куно Фишеръ*, Публичныя лекціи о Шиллерѣ, пер. Серг. Крылова. М. 1890; *П. Каленовъ*, Ученіе Шиллера о красотѣ и эстетическомъ наслажденіи. Вопр. фил. и псих. 1891, кн. 7; *М. В. Ватсонъ*, Шиллеръ, его жизнь и литературная дѣятельность. Съ портр. Шиллера. Спб. 1892; *Каутскій*, Къ столѣтію смерти Фридриха Шиллера. М. 1905; *Вл. Краних фельдъ*, Памяти Шиллера, Р. Бог. 1905, кн. 5; *П. С. Коганъ*, Политическіе идеалы Шиллера, Русск. М. 1905, кн. 6.

О Вильг. ф. Гумбольдѣ, см.: *Р. Гаймъ*, Вильгельмъ фонъ Гумбольдтъ. Описаніе его жизни и характеристика. Пер. съ нѣм. Приложеніе: В. ф. Гумбольдтъ. „О границахъ дѣятельности государства". М. 1899; *П. И. Житецкій*, В. ф. Гумбольдтъ въ исторіи философскаго языкознанія. Вопр. фил. и псих. 1900, кн. 51; *М. Гершензонъ*, Мысли двухъ философовъ о школѣ: В. Гумбольдта и Кондорсэ. Вопр. фил. и псих. 1902, 61.

§ 67.

Шлейермахеръ (Письма о нѣмецкомъ богословіи, письмо 2). Правосл. Соб. 1880, 2; *М. М.*, Дѣтство и молодость Шлейермахера. Вѣст. Евр. 1871, 1; *Ѳ. С. Орнатскій*, Ученіе Шлейермахера о религіи. Кіевъ, 1884; *М. Муретовъ*, Экзегеты-филологи и Шлейермахеръ. Богословскій Вѣстникъ, 1892, 8.

§ 68.

Г. Фр. Гегель. „Курсъ эстетики или науки изящнаго“. Пер. Василія Модестова, 3 чч. М. 1859-1860; 2-е изд. 1869. — „Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ“. Пер. А. Чижова ч. I, Логика. М 1861; ч. II. Философія природы. М. 1868; ч. III. Философія духа. М. 1864.— О Гегелѣ см.: *П. Г. Рѣдкинъ*, Логика Гегеля. М. 1841, ч. IV; *П. Л. Лавровъ*, Гегелизмъ. Библ. для чтенія, 1858, 5; *Его же*, Практическая философія Гегеля. Тамъ же, 1858, 9; *Р. Гаймъ*, Гегель и его время, лекціи о первоначальномъ возникновеніи, развитіи, сущности и достоинствѣ гегелевской философіи. Пер. Соленикова. Спб. 1861. По поводу этой книги *М. А. Антоновичъ*: „О гегелевской философіи“. Совр. 1861, 8; *С. Гогоцкій*, Обозрѣніе системы философіи Гегеля. Философскій лексиконъ, т. II, стр. 25-242 и отд.; *А. Д. Градовскій*, Политическая философія Гегеля. Ж. М. Н. П. ч. 150 и отдѣльно: Собраніе соч. т. III. Спб. 1900; *Е. Соловьевъ*, Гегель, его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1891; *Н. Гиляровъ-Платоновъ*, Онтологія Гегеля. Вопр. фил. и псих. 1891, кн. 8 и 10; 1892, кн. 11; *В. С. Соловьевъ*, Гегель, статья въ „Энцикл. словарѣ“ Брокгауза и Ефрона; *Э. Кердъ*, Гегель. Пер. съ анг. подъ ред. и съ пред. кн. С. Н. Трубецкаго. Съ прил. статьи о Гегелѣ Вл. С. Соловьева. М. 1898; *Куно Фишеръ*, Исторія новой философіи, VIII. Гегель, его жизнь, сочиненія и ученіе. Пер. съ нѣм. Н. О. Лосскаго. Полутомъ I и II. Спб. 1902-1903; *П. Новгородцевъ*, Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ. М. 1902.

§ 69.

А. Шопенгауеръ. „Метафизика любви“. Спб. 1864; другой перев. Р. Кресина. Харьковъ 1896; пер. А. Г. изд. 2-е. Спб. 1898.—„Міръ какъ воля и представленіе“ т. I. Спб. 1881. Пер. А. Фета-Шеншина съ предисл. Н. Н. Страхова, 2-е изд. 1888, безъ этого предисловія 3-е изд. М. 1896. 4-е изд. М. 1898. Добавленіе къ I т. „Критика кантовской философіи“ пер. Ф. Черниговца. Спб. 1897.—„Міръ какъ воля и представленіе, дальнѣйшія доказательства основныхъ положеній пессимистической доктрины“ т. II. Пер. Н. М. Соколова. Спб. 1892. Отрывки изъ него помѣщены въ „Библіотекѣ европейскихъ писателей и мыслителей, подъ ред. В. В. Чуйко. № 19, 2-е изд.— 1) „О четверномъ корнѣ достаточнаго основанія. 2) О волѣ въ природѣ—изслѣдованіе подтвержденій со стороны эмпирическихъ наукъ, полученныхъ философіей автора со времени своего появленія“. Пер. А. Фета-Шеншина. М. 1886, 2-е изд. 1892.—„О четвероякомъ корнѣ достаточнаго основанія“. М. 1902.— „Эстетика“. Пер. кн. Д. Цертелева. Спб. 1888, 2-е изд. 1890. „Лучи свѣта его философіи“. Извлечено изъ полнаго собранія твореній Шопенгауера Юліусомъ Фрауэнштедтомъ, съ изложеніемъ статьи „О воспитаніи“. Спб. 1887.— „Свобода воли и основы морали—двѣ основныя проблемы этики“. Пер. Ф. В. Черниговца. Спб. 1886, 3-е изд. 1896. — „Афоризмы и максимы“. Перев. Ф. В. Черниговца. Спб. 1886; 3-е изд. 1891-1892, 4-е изд. I т. 1892; 3-е изд. II т. 1902.—„Статьи эстетическія, философскія и афоризмы“. Переводъ Р. Кресина. Изд. 3-е знач. дополн. Харьковъ 1888. — „Эристика или искусство спорить“, пер. кн. Д. Цертелева. М. 1889; 3-е изд. 1893. — „О духовидѣніи“. Пер. Кресина. Харьковъ 1890. —„Избранные этюды“. (О воспитаніи. — О сужденіи, критикѣ, одобреніи и славѣ. — О чтеніи и книгахъ). Одесса 1891. —„О писательствѣ и слогѣ. Пер. съ пред. кн. Д. Цертелева. Спб. 1893.—„О возрастахъ человѣка“. („Международная Библіотека“) Одес. 1894.—„Новые афоризмы“. Пер. Р. Кресина. Харьковъ 1898. — „Афоризмы о житейской мудрости“. Пер. подъ ред. Зинченко. Спб. 1902. — „Любовь“. Пер. съ нѣм. Н. А. Спб. 1903. Собраніе сочиненій въ переводѣ Ю. Айхен-

вальда въ 8 тт. М. 1900—1904.—О Шопенгауерѣ см.: *А. А. Козловъ*, Два основныхъ положенія философіи Шопенгауера (пробная лекція). Кіевск. Ун. Изв. 1877. № 1 и отдѣльно; *Ѳ. Ѳ. Гусевъ*, Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауера, основателя современной философіи пессимизма. Прав. Об. 1874. №№ 4, 6—7, 11—12 и отдѣльно; *Л. Оболенскій*, Ученіе Шопенгауера. Св. 1877, 8 и 9; *А. Ѳ. Гусевъ*, Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ (по поводу изслѣдованія Ѳ. Ѳ. Гусева о нравст. учен. Шопенгауера). Пр. Об. 1878, 7; *Н. И. Хлѣбниковъ*, О пессимистическомъ направленіи въ современ. нѣмец. философіи: Шопенгауеръ (Изслѣдованія и характеристики, ст. 5). Кіевъ 1879; *Кн. Д. Цертелевъ*, Философія Шопенгауера, ч. I: теорія познанія и метафизика. Спб. 1880. По поводу этой книги статья *П. Угрюмова*. (*П. Л. Лаврова*), Шопенгауеръ на русской почвѣ. Дѣло, 1880, 5; *П. Буткевичъ*, Пессимизмъ Шопенгауера и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ. Пр. Об. 1883, 8; *Е. Каро*, Пессимизмъ въ XIX в. (Леопарди.—Шопенгауеръ.—Гартманъ). Пер. съ нѣм. В. Мокіевскаго. Съ прилож. бесѣды о пессимизмѣ въ берлин. филос. общ. М. 1883; *Красносельскій*, „Шопенгауеръ". Дѣло. 1884, 5; *Кн. Д. Н. Цертелевъ*, Современный пессимизмъ въ Германіи. Очеркъ нравственной философіи Шопенгауера и Гартмана. М. 1885; *А. Красносельскій*, Пессимизмъ и прогрессъ. В. Е. 1885, 8 и 9; *Его же*, Пессимисты. Шопенгауеръ. Д. 1884, 5; *I. Бурдо*, Шопенгауеръ въ перепискѣ съ друзьями. Русск. Бог. 1886, 4; *Вл. Штейнъ*, Артуръ Шопенгауеръ, какъ человѣкъ и мыслитель, т. I. Спб. 1887 (біографія, составленная по Гвиннеру, Фрауенштедту и др., доведена до 1831). Памяти Шопенгауера посвященъ I в. Трудовъ Моск. Псих. Общ.: Ар. Шопенгауеръ. Очерки его жизни и ученія. По поводу столѣтней годовщины его рожденія (М. 1888); въ немъ помѣщены слѣд. статьи: *В. И. Штейнъ*, Ар. Шопенгауеръ, біогр. очеркъ. *Н. Я. Гротъ*, О значеніи философіи Шопенгауера. *Л. М. Лопатинъ*, Нравственное ученіе Шопенгауера. *В. П. Преображенскій*, Очеркъ теоріи знанія Шопенгауера. „Замѣтка о моей жизни" Шопенгауера и библіографическій указатель В. И. Штейна.—*Каутскій*, Ар. Шопенгауеръ. С. В. 1888, 12; *Э. Ватсонъ*, Шопенгауеръ, его жизнь философская дѣятельность, біогр. очеркъ. Спб. 1890, 2-е изд. 1892; *А. Вечтомовъ*, Ученіе Шопенгауера о бѣдственности человѣческой жизни, въ связи съ основными положеніями его философіи и критики этого ученія. Вѣра и Разумъ 1891, №№ 15 и 19; *П. Линицкій*, О волѣ, какъ міровомъ принципѣ, тамъ же, № 4; *И. Розановъ*, Критика нравственнаго ученія Шопенгауера. М. 1894; *Куно Фишеръ*, Артуръ Шопенгауеръ. Пер. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1894—96; *Т. Рибо*, Философія Шопенгауера. Пер. М. Сутерапскаго съ 5 фран. изд. Спб. 1898; 2-е изд. 1901; *П. Родъ*, Нравственныя идеи нашего времени. Пер. съ фр. Кіевъ 1898; 2-е изд. 1900; *С. Грузенбергъ*, Нравственная философія Шопенгауера. Спб. 1901; *Фр. Паульсенъ*, Шопенгауеръ, Гамлетъ и Мефистофель. Три очерка изъ исторіи пессимизма. Кіевъ 1902; *Его же*, Арт. Шопенгауеръ, какъ человѣкъ, философъ и учитель. Пер. Т. Богдановичъ. М. Б. 1902, 1 и 3; *Фолькельтъ*, Артуръ Шопенгауеръ, его личность и ученіе. Пер. съ нѣм. Спб. 1902.

О Л. Фейербахѣ см.: *Н. Н. Страховъ*, Фейербахъ. Въ сборникѣ „Борьба съ западомъ въ нашей литературѣ" книжка вторая. Спб. 1883; *А. Г.*, Фейербахъ и его послѣдователи (Письма о нѣмецкомъ богословіи, школа атеистическая). Прав. Собес. 1883, 2; *П. Я. Свѣтловъ*, Ученіе Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи. Вѣра и Разумъ 1885, №№ 12, 14-15; *А. Шугаевскій*, Публичныя лекціи Фейербаха о религіи, тамъ же, 1886, № 21; *Ф. Іодль*, Исторія этики, 2-й т. стр. 219-236; *А. Луначарскій*, По поводу столѣтняго юбилея Л. Фейербаха. Правда 1904, кн. IX; *Фр. Іодль*, Людвигъ Фейербахъ, его жизнь и ученіе. Пер. съ нѣм. Е. И. Максимовой. Спб. 1905.

§ 70.

I. Ф. Гербартъ. „Психологія". Пер. съ примѣч. и алфавитнымъ указ. А. Нечаева. Съ предисл. проф. А. И. Введенскаго. Спб. 1895.—Очеркъ лекцій по педагогикѣ Гербарта (въ сокращенномъ изложеніи Н. Г. Дебольскаго). Педаг. Сборн. 1878, №№ 1-2, 4. 6 и 7.—О Гербартѣ см.: *И. Николаевскій*, I. Ф. Гербартъ, какъ педагогъ. Ж. М. Н. Пр. 1876. ч. 167; *С Г(огоцкій)*, Философскій лексиконъ, II т.; *М. Троицкій*, Нѣмецкая психологія, изд. 2, 1883, т. II, стр. 281-369; *Н. Шишкинъ*, О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей. Вопр. фил. и психол. 1891, кн. 8; *А. П. Нечаевъ*, Психологія Гербарта. Популярный очеркъ. Образованіе 1895 № 1-3.

О Фр. Фризѣ см.: *М. Троицкій*, Нѣмецкая психологія изд. 2-ое т. II. стр. 230-280.

Ф. Э. Бенеке. „Руководство къ воспитанію и ученію". 2 чч. Пер. съ нѣкоторыми измѣненіями и примѣч. подъ ред. Н. Х. Весселя. Спб. 1870-1873; 2-ое изд. II ч. Спб. 1875; *И. Дресслеръ*, Основанія психологіи и логики по Бенеке, пер. подъ ред. Паульсена. Спб. 1871.—О Бенеке см.: *С. Гогоцкій*, Философскій лексиконъ. I, стр. 308-315; *М. Владиславлевъ*, Психологія Бенеке. О. З. 1866, 4; Ф. Э. Бенеке, очеркъ его жизни и трудовъ. Педаг. Сбор. 1871, 12; *М. Троицкій*, Нѣмецкая психологія. Изд. 2-ое, т. 2, стр. 370-444.

V. УКАЗАТЕЛЬ КЪ ПЕРВОМУ ПРИЛОЖЕНІЮ.

Философія девятнадцатаго вѣка.

Философія во Франціи.

Общія сочиненія:

В. Лесевичъ. Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи. Спб. 1877.

А. Козловъ. Современныя направленія въ философіи. Загр. Вѣст. 1881-82.

В. Лесевичъ. Что такое научная философія? Спб. 1891.

А. А. Козловъ. Французскій позитивизмъ. Вопр. фил. и психол. 1893, кн. 19, 1894, кн. 21-22.

Алексѣй Введенскій. Очерки современной фр. философіи. Харьковъ 1894.

И. Тэнъ. Французская философія первой половины XIX вѣка. Пер. съ 6-го фр. изд. Ю. В. подъ ред. Е. Васьковскаго. Спб. 1896.

Э. Фагэ. Политическіе мыслители и моралисты первой трети XIX вѣка. Серія I: Предисловіе.—Жозефъ де-Местръ.—Бональдъ.—Мадамъ де-Сталь.—Бенжаменъ Констанъ.—Ройе-Колларъ.—Гизо. Серія II (не выходила). Серія III: Стендаль.—Токвиль.—Прудонъ.—Сентъ-Бёвъ.—Тэнъ.—Ренанъ. Пер. съ фр. подъ ред. Н. Шамонина. М. 1900.

А. П. Гиляровъ. Предсмертныя мысли XIX вѣка во Франціи. Кіевъ 1901.

Отдѣльные представители:

Первая лекція Кузенова курса исторіи философіи. Моск. Тел. 1829, X.—О великихъ людяхъ, 10-ая лекц. курса исторіи философіи Кузена, тамъ же, 1829, III. Философія и философическая критика Кузена (изъ Edinburg Review) Библ. для чт. 1834, ч. 7. Кузенъ, о прекрасномъ и объ искусствѣ. Библ. для чт. 1845 т. 52; *Т. Планшъ*, Кузенъ и его литературныя произведенія. От. Зап. 1845.

П. Жане. „Современный матеріализмъ, критическій разборъ системы доктора Бюхнера“. М. 1867.—„Современный матеріализмъ въ Германіи“. Спб. 1868, 2-ое изд. 1871 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. III).—„Мозгъ и мысль“ съ приложеніемъ брошюры: „Человѣкъ и обезьяна“. Спб. 1868 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. IV).—„Нравственное единство человѣческаго рода“. Спб. 1872.—„Мораль и политика на востокѣ“, пер. А. Ходнева. Спб. 1874.—„Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей“. т. 1. (II. не выходилъ), Спб. 1876; 2-ое изд. 1878.—„Конечныя причины или цѣлесообразный порядокъ вещей въ природѣ и его причина“. Пер. подъ редакціей Д. В. Поспѣхова. Кіев. 1878.—„Воспитаніе женщинъ во Франціи“. Пер. Е. Гаршина. Спб. 1884.—„Реализмъ и идеализмъ“. Вѣра и Разумъ 1891 № 10.—„Единство философіи“. Тамъ же 1893, № 13.

Е. Каро. „Матеріализмъ и Наука. Спб. 1872 (Матеріализмъ, наука и христіанство т. XII).—„Происхожденіе первобытныхъ культовъ“. Хр. чт. 1876, т. II.—„О происхожденіи вѣрованій въ будущую жизнь“. Тамъ же, т. I. „Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ, Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ“. Пер. П. В. Мокіевскаго. М. 1883.—„Религія позитивизма“. Рус. Мысль 1883, 1-5. —„Современная критика и причина ея упадка. Пер. И. В. Майнова М. 1883. —„Жоржъ Зандъ“. Пер. О. Н. Масловой. М. 1899.

О Ламменэ. см.: *Щеглов*. Исторія соціальныхъ системъ. т. I. 1889; *П. С. Штейнбергъ*, Ламене. Жизнь 1899, кн. 2; *С. А. Котляревскій*, Ламменэ и новѣйшій католицизмъ. М 1904; *Х. Инсаровъ*, Ламене и его время. М. Бож. 1905, кн. 1 и 2.

О Кл. Сенъ-Симонѣ см.: *С. Штейнбергъ*, Общественные и историческіе взгляды Сенъ Симона. Жизнь 1900, 2; *Ив. Ивановъ*, Опытъ научно-философской, религіозной и соціальной доктрины. Вопр. фил. и психол. 1901, кн. 57-58; *Его же*, Сенъ-Симонъ и сенъ-симонизмъ. М. 1901. По поводу этой книги: *Р. Випперъ*, Соціальная философія Сенъ-Симона. М. Б. 1901, кн. 12; *Б. Чичеринъ*, Сенъ-Симонъ и его школа. Вопр. фил. и психол. 1901, кн. 60.

Огюстъ Контъ. „Курсъ положительной философіи“ въ 6 тт. Полный переводъ съ послѣдн. 5-го фр. изд. Вышли только: т. I. Общія предварительныя свѣдѣнія.—Философія Математики.—Философія Механики. Подъ ред. и съ введ. пр.-доц. Спб. Ун. С. Е. Савича. Спб. 1900, и т. II, отдѣлъ 2: „Философія физики“. Пер. В. А. Кашерининовой подъ ред и съ примѣч. проф. Спб. унив. О. Д. Хвольсона. Спб. 1901. Изложенія Конта: *З. Смоликовскій*, Ученіе Конта объ обществѣ. Варш., вып. I, 1881; вып. II, 1886. *Риголажъ*, Соціологія Конта. Пер. Н. О. Лосскаго, съ приложеніемъ двухъ вступительныхъ лекцій въ „Курсъ положительной философіи“. Спб. 1898.—О Контѣ см.: *Милютинъ*, Разборъ сочиненія Бутовскаго: „Опытъ о народномъ богатствѣ или о началахъ политической экономіи“. Отеч. Зап. 1847; *П. Лавровъ*, Механическая теорія міра. Отеч. Зап. 1859, кн. II; *Его же*, Очерки теоріи личности. Тамъ же, кн. XII; *Н. Г. Чернышевскій*, Антропологическій принципъ въ философіи. Совр. 1860, кн. III и IV; *П. Лавровъ*, Три бесѣды о современномъ значеніи философіи. От. Зап. 1861, кн. XII; *Его же*, Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе. Совр. Обозр. 1868, кн. 5; *Льюисъ и Милль*, О. Контъ и положительная философія. Спб. 1867; второе изданіе подъ заглавіемъ: „Огюстъ Контъ и позитивизмъ“ вышло въ М. 1897; *Р. Конгревъ*, Позитивизмъ и современная наука. О. Контъ и Гексли. Космосъ 1869, второе полугодье № 4; *Гексли*, Позитивизмъ и современная наука, научная сторона позитивизма. Тамъ же, № 5; *Н. П-въ*, Мысли о позитивной философіи, послѣднія умозрѣнія О. Конта. От. Зап. 1065, кн. VII и IX; *Д. И. Писаревъ*, Историческія идеи О. Конта. Совр. 1865, также въ 5-мъ т. Собранія сочиненій; *Н. Павловскій*, Классификація наукъ. От. Зап. 1871, 6; *И. Полетика*, Критика философской системы Конта и дополненіе этой системы мыслями Гегеля и нѣкоторыхъ по-

вѣйшихъ философовъ. Спб. 1873; *Вл. Соловьевъ*, Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ. М. 1874; также въ т. Собранія сочиненій; *В. Лесевичъ*, Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи. Спб. 1877; *В. Д. Вольфсонъ*, Позитивизмъ и „Критика отвлеченныхъ началъ" Вл. Соловьева. Спб. 1880; *Л. Оболенскій*, Л. Толстой и О. Контъ о наукѣ. Рус. Бог. 1886, №№ 5-6; *К. Истоминъ*, Отношеніе религіозно-философскихъ воззрѣній О. Конта къ католичеству. Вѣра и Раз. 1888, №№ 9, 11; *Л. Оболенскій*, Основныя ошибки позитивизма и матеріализма. Рус. Бог. 1890, 1-3; *В. Лесевичъ*, Что такое научная философія? Спб. 1891; *Д. А. Столыпинъ*, Ученіе Конта и примѣненіе его къ рѣшенію вопроса объ организаціи земельной собственности и пользованіи землей. М. 1891; *Н. Васильковъ*, Мысли Конта о воспитаніи. Вѣстн. Восп. 1891, № 4; *Э. К. Ватсонъ*, Этюды и очерки. Спб. 1892; *Б. Чичеринъ*, Положительная философія и единство науки. М. 1892; *А. А. Козловъ*, Позитивизмъ Конта. Вопр. фил. и психол. 1892, кн. 15 и 1893, кн. 16; *В. Яковенко*, Контъ, его жизнь и философская дѣятельность. Спб. 1894; *В. Герье*, О. Контъ и его значеніе въ исторической наукѣ. Вопр. фил. и психол. 1898, кн. 42-43; *С. Лукьяновъ*, Позитивная біологія О. Конта. Тамъ же, кн. 42; *О. Д. Хвольсонъ*, Позитивная философія и физика. М. Б. 1898, кн. 5; *Робине*, Положительная философія О. Конта. Пер. съ фр. Спб. 1898; *А. В. Васильевъ*, Взглядъ О. Конта на философію математики. Вопр. фил. и психол. 1899, кн. 49; *А. С. Лаппо-Данилевскій*, Основные принципы соціологической доктрины О. Конта („Проблемы идеализма". М. 1903).

Ипп. Тэнъ. „Критическіе опыты". Пер. подъ ред. В. Чуйко. Спб. 1866.—„Лекціи объ искусствѣ", чит. въ 1865. Перев. В. Чуйко.—„Англійскій позитивизмъ", этюдъ о системѣ логики Милля въ книгѣ Милля: „Наведеніе какъ методъ изслѣдованія". Спб. 1866.—„Философія искусства и объ идеалѣ въ искусствѣ", два ряда лекцій, съ приложеніемъ ст. Д. С. Милля: „Значеніе искусства въ общей системѣ воспитанія". Пер. А. Н. Чудинова. Ворон. 1869. —„Искусство въ Италіи и Нидерландахъ", 3 и 4 ряды лекцій. Пер. А. Н. Чудинова. Воронежъ 1871.—„Искусство въ Греціи", пятый и послѣд. рядъ лекцій. Пер. А. Н. Чудинова. Ворон. 1874. Третье изданіе всѣхъ этихъ лекцій вышло Спб. 1889 подъ заглавіемъ:—„Чтенія объ искусствѣ"; 4-ое изд. Спб. 1896; 5-ое изд. 1904.—„Объ умѣ и познаніи". Пер. подъ ред. Н. Н. Страхова, 2 тт. Спб. 1872; 2-ое изд. въ одномъ томѣ. Спб. 1894.—„Наблюденія надъ усвоеніемъ языка ребенкомъ". Знаніе 1876, 11.—„О происхожденіи общественнаго строя современной Франціи". Спб. 1880. — „Соціализмъ, какъ правительство". Спб. 1884.—„Титъ Ливій". Критич. изслѣд. М. 1885. — „О методѣ критики и объ исторіи литературы". Спб. 1896. „Французская философія XIX в.". Пер. подъ ред. Е. Васьковскаго. Спб. 1896.—„Исторія англійской литературы" т. V. Современники. Пер. съ фр. М. 1904.—О Тэнѣ см.: *В. Арсеньевъ*, Тэнъ. Вѣстн. Евр. 1893, 4; *Брандесъ*, Тэнъ. Русская М. 1893, 5; *В. Герье*, Тэнъ. Рус. Вѣд. 1893, №№ 73 и 79; *Н. Страховъ*, Замѣтки о Тэнѣ. Р. Вѣс. 1883, 4; *Ив. Ивановъ*, Тэнъ. Р. Бог. 1896, 1-4.

Э. Ренанъ. „Высшее обученіе во Франціи, его исторія и будущность". Эпоха 1864, 5.—„Древнія религіи. Тамъ же, 7. „Будущность естественныхъ наукъ". Библ. для Чтен. 1863, 11.—„О происхожденіи языка". Пер. А. Н. Чудинова. Ворон. 1866. — „Конецъ античнаго міра". Дѣло 1882, 5-6. — „Исламъ и наука". Пер. А. Ведрова. Спб. 1883.—„Что такое нація"? Спб. 1886; 2-ое изд. 1888. — „Раззореніе Іерусалима". Пер. П. И. Надеждина. М. 1886. — „Мѣсто семитскихъ народовъ въ исторіи цивилизаціи". Пер. П. Первова. М. 1888.—„Историческіе и религіозные этюды". 3-е изд. Спб. 1894. (Европейскіе писатели и мыслители подъ ред. В. Чуйко). — „Образчики былыхъ людей". Пер. Н. Н. Страхова. Рус. Обоз. 1894, 1 и 2.—„Филонъ Александрійскій". Восходъ 1894, 7.—„Собраніе сочиненій" въ 12 тт. Кіевъ 1902.

— „Будущее науки". Съ портретомъ автора и вступительнымъ очерк. Пер. В. Н. Михайлова т. I и II. — „Критическіе и этическіе очерки". — „Современные вопросы". — „Рѣчи". „Философскія статьи". „Историческія статьи". „Философскія драмы и статьи".—„Аверроэсъ и Аверроисты".—„Воспоминанія дѣтства и юности".—„Историческія очерки".—„Очерки по исторіи искусства и культуры". Кіевъ. 1902.—„Мысли и афоризмы". Со вступ. статьей В. М. Андерсона. Спб. 1904.—О Ренанѣ см.: Опроверженіе на выдуманную жизнь Іисуса Христа, соч. Э. Ренана, съ тройственной точки зрѣнія библейской экзегетики, исторической критики и философіи, составленное аббатомъ *Гэтэ.* Пер. съ фр. 2 чч. Спб. 1865; *А. К. Волковъ,* Философія Ренана. Правос. Обозр. 1877, 4. Изъ *Берсье,* Царское достоинство Іисуса Христа, отвѣтъ Э. Ренану и Л. Толстому. Прав. Об. 1889, 4; *Ж. Леметръ,* Литературныя характеристики, Э. Ренанъ. Рус. М. 1888, 4; *А. Л.,* Новый трудъ Э. Ренана (Marc Aurèle). Чтен. въ общ. люб. дух. просв. 1883, 1; *И. П. Яхонтовъ,* Изложеніе и историко-критическій разборъ мнѣнія Ренана о происхожденіи еврейскаго единобожія. Прибавл. къ Твор. св. отц. 1884, XXXIII; *М. Муретовъ,* Эрн. Ренанъ и его „Жизнь Іисуса". Бог. Вѣстн. 1892, 12; 1893, 2, 4, 10; 1894, 10-11; *В. Чуйко,* Ренанъ. Вопр. философіи и психол. 1893, кн. 17; *С. Годлевскій,* Ренанъ, его жизнь и научно-литературная дѣятельность. Спб. 1896; *Кн. Е. Трубецкой,* Ренанъ и его философія. Рус. Мысль 1898, 3; *Н. Шенъ,* Эрнестъ Ренанъ. Пер. съ нѣм. М. Бож. 1900, кн. 4; *С. Θ. Ольденбургъ,* Ренанъ какъ поборникъ свободы мысли („Проблемы идеализма". М. 1903).

Т. Рибо. „Болѣзни памяти". Пер. подъ ред. А. Черемшанскаго. Спб. 1881; другой пер. В. Аболенскаго. Спб. 1891; 2-ое изд. 1894.—„Современная англійская психологія". Пер. подъ ред. и съ критическимъ этюдомъ П. Д. Боборыкина. М. 1881. — „Наслѣдственность душевныхъ свойствъ". Пер. подъ ред. А. Черемшанскаго. Спб. 1884. — „Болѣзни воли". Пер. подъ ред. Б. В. Томашевскаго. Спб. 1884; другой пер. В. Аболенскаго. Спб. 1894; 2 изд. 1900. — „Болѣзни личности". Пер. съ фр. Спб. 1886; другой пер. О. А. Введенской подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. Спб. 1905.—„Психологія вниманія". Пер. А. Цомакіона. Спб. 1890; 3-е изданіе 1897. — „Изслѣдованіе общихъ представленій". Пер. В. В. Пушкаревой съ предисл. и примѣч. проф. Алекс. И. Введенскаго. Образ. 1892, 1.—„О различныхъ формахъ характера". Образ. 1893, 1; другой переводъ М. Здановича въ журн. Гимназія 1894; третій — Д. Стефановскаго. Харьковъ 1894.—„Изслѣдованіе аффективной памяти". Пер. Е. Максимовой. Спб. 1894, 2-ое изд. 1899; другой пер.: „О чувственной памяти". Пер. Н. Вырубова и Е. Николаевой подъ ред. проф. Вл. Бехтерева. Каз. 1895.—„Современная нѣмецкая психологія". Пер. Л. Ройзмана. Спб. 1895.—„Психологія чувствъ". Пер. М. Гольдсмита. Спб. 1898.— „Философія Шопенгауера". Пер. М. Сутеранскаго. Спб. 1898; 2-ое изд. 1904; другой перев. Э. Ватсона. Спб. 1899.—„Эволюція общихъ идей". Пер. М. Гольдсмита. Спб. 1898; другой пер. Кіев. 1998; третій—В. Н. Спиридонова. М. 1898.— „Опытъ изслѣдованія творческаго воображенія". Пер. съ фр. Спб. 1901.

Г. Тардъ. „Сущность искусства и его логика". Рус. Бог. 1891, 3-7. — „Законы подражанія". Спб. 1892. — „Преступленія толпы". Каз. 1893.—„Общественная логика въ области чувствъ". Научн. Об. 1894, № 10.— „Сущность искусства". Пер. подъ ред. Л. Е. Оболенскаго. Спб. 1895. — „Происхожденіе семьи и собственности". Спб. 1896.—„Реформа политической экономіи" (изъ La logique sociale). Пер. съ фр. подъ ред. Л. Е. Оболенскаго. Спб. 1899.—„Молодые преступники". Спб. 1899.—„Соціальные законы. Личное творчество среди законовъ природы и общества. Спб. 1900;— „Соціальная логика". Спб. 1901.—„Общественное мнѣніе и толпа". М. 1902; другой пер.: „Личность и толпа". Спб. 1903.—О Тардѣ см.: *А. А. Козловъ,* Тардъ и его теорія общества. Кіевъ 1887; *Н. Михайловскій,* Литература и

жизнь. Рус. Мысль 1891, 12 (о законахъ подражанія); *Л. Е. Оболенскій*, Личное совершенствованіе и измѣненіе общественныхъ формъ. Рус. М. 1893, 7; *Его же*, Зависимость общественнаго прогресса отъ чувствованій. Тамъ же. 1894, 3; *Е. А. Аркинъ*, Памяти Габріеля Тарда. Рус. М. 1905, 1.

Э. Дюркгеймъ. „Методъ соціологіи". Кіевъ. 1899.—„О раздѣленіи общественнаго труда. Этюдъ изъ организаціи высшихъ обществъ". Пер. съ фр. П. Юшкевича. Одес. 1900.—О немъ см.: *Н. Михайловскій*, Соціологическіе взгляды Дюркгейма. Рус. Бог. 1897, 4-5; *П. Ю.*, Тоже. Русск. Бог. 1898. 11.

Р. Вормсъ. „Общественный организмъ". Пер. съ фр. подъ ред. и съ пред. пр. А. Трачевскаго. Спб. 1897.—„Индуктивный методъ въ соціологіи". Каз. 1899.— „Соціологія и правовѣдѣніе". Пер. съ фр. Спб. 1900.— „Мораль Спинозы". Пер. съ фр. Л. Л. Богушевскаго. Спб. 1905.

Альф. Фуллье. „Изложеніе и критика современныхъ системъ морали". Спб. 1886; другой переводъ О. Конради и Е. Максимовой: „Критика новѣйшихъ системъ морали". Спб. 1898.—„Исторія философіи". Пер. П. Николаева. М. 1893; 2-ое изд. 1898.—„Психологія мужчины и женщины и ея психологическія основанія". 2-ое изд. Одес. 1894.—„Отрывки изъ сочиненій великихъ философовъ". М. 1895.—„Современная наука объ обществѣ". Пер. съ фр. М. 1895.—„Страданіе и удовольствіе". Пер. подъ ред. Л. Е. Оболенскаго. Спб. 1895.—„Характеръ расъ и будущность бѣлой расы". Одесса 1895.—„Декартъ". Пер. А. Татариновой подъ ред. проф. Н. Грота. Съ прил. главы изъ „Исторіи новой философіи" В. Виндельбанда: „Барухъ Спиноза". М. 1895.—„Темпераментъ и характеръ". М. 1896.—„Любовь по Платону" Спб. 1898.—„Свобода воли и детерминизмъ". Спб. 1898.—„Психологія французскаго народа". Пер. М. Кончевской. Спб. 1899; другой пер. Б. Никитина. М. 1900.—„Будущее морали". Спб. 1899.—„Свобода и необходимость". Пер. съ 4-го изд. П. Николаева. М. 1900.—„Ницше и имморализмъ". Спб. 1905. —О Фуллье см.: *Алексѣй Введенскій*, Фулье и метафизика будущаго. Вопр. фил. и психол. 1891, кн. 10 и 1892, кн. 11; *Л. Е. Оболенскій*, Основной вопросъ прогресса. Рус. М. 1894, 9.

М. Гюйо. „Современная эстетика". Пер. А. Н. Чудинова. Спб. 1891.— „Искусство съ точки зрѣнія соціологіи". Пер. подъ ред. А. Н. Пыпина. Спб. 1890.—„Воспитаніе и наслѣдственность". Пер. К. Толстого. Спб. 1891.— „Происхожденіе идеи времени". Пер. А. И. Е—ка. Смол. 1891. Избранныя мысли, извлеченныя изъ полнаго собранія сочиненій Гюйо академикомъ А. Фулье, съ добав. пред. и прим. Л. Е. Оболенскаго. Спб. 1897. Собраніе сочиненій подъ общ. ред. Г. Фальборка и В. Чернолускаго въ 5 тт.: т. I. „Исторія и критика современныхъ ученій о нравственности". Пер. Н. Южина. Спб. 1899; т. II. „Происхожденіе идеи времени". Съ предисл. А. Фулльє. Пер. И. К. Брусиловскаго.—„Мораль Эпикура и ея связь съ современными ученіями". Пер. Н. Южина. Спб. 1899; т. III. „Задачи современной эстетики". Пер. Л. Чудинова.—„Очеркъ морали". Пер. Н. Южина. Спб. 1899; т. IV. „Воспитаніе и наслѣдственность". Соціологическое изслѣдованіе. Пер. И. Нахамкиса. Спб. 1900; т. V. „Искусство съ соціологической точки зрѣнія". Съ портр. автора. Предисл. А. Фулье. Спб. 1901. Продаются отдѣльно.— „Стихи философа". Пер. И. И. Тхоржевскаго. Спб. 1901.—О Гюйо см.: *В. Г.*, Искусство съ соціологической точки зрѣнія. Р. М. 1887, 10; *П. Н.*, Наслѣдственность и внушеніе, какъ факторы воспитанія. Тамъ же, 1890. 4; *Ю. Елагинъ* (Говоруха Отрокъ), Нѣчто о современныхъ европейскихъ настроеніяхъ. Рус. Вѣст. 1891, 6; *К. Венцель*, Мораль жизни и свободнаго идеала. Вопр. фил. и псих. 1891, кн. 8-9; *В. П. Преображенскій*, Искусство съ соціологической точки зрѣнія. Тамъ же, кн. 10; *П. Морозовъ*, Задачи искусства. М. Бож. 1892, 3; *Э. Л. Радловъ*, Принципы философіи Гюйо. Ж. М. Н. Пр. 1894, 5; *А. А. Козловъ*, Гюйо и Тардъ. Вопр. фил. и псих. 1894, кн. 22; *Т. Криль*, Мысли Гюйо о нравственности. Образ. 1896, 2; *М. Шварцъ*, Культурно-этическіе идеалы Гюйо и Ницше. Вопр. фил. и псих. 1902, кн. 65.

Философія въ Англіи.

Общія сочиненія.

А. Мальцевъ. Нравственная философія утилитаризма. Спб. 1879.

Т. Рибо. Современная англійская психологія. Пер. подъ ред. и съ критическимъ этюдомъ П. Д. Боборыкина. М. 1881.

Т. Ф. Брентано. Древніе и современные софисты. Спб. 1886.

Дж. Кроль. Философская основа эволюціи. Пер. съ анг. подъ ред. П. П. Соколова. Харьковъ 1890.

М. Селезневъ. Основа морали эволюціонизма. Харьковъ 1895.

Луи Льяръ. Англійскіе реформаторы логики въ XIX в. Пер. съ 3-го фр. изд. Н. Давыдова. Спб. 1897.

М. Дантекъ. Индивидуальная эволюція. Наслѣдственность и неодарвинисты. Пер. съ фр. подъ ред. В. Н. Линда. М. 1899.

Г. Челпановъ. Моральная система утилитаризма. М. Бож. 1900, кн. 10-11.

Теорія развитія. Сборникъ статей съ 16 отд. табл. и 14 рис. въ текстѣ подъ ред. В. А. Фаусека: *В. А. Фаусекъ*, Предисловіе; *Ж. Б. Ламаркъ*, Измѣнчивость видовъ. Пер. съ фр. П. Ю. Шмидта; *Герб. Спенсеръ*, Гипотеза развитія. Пер. съ анг. П. Ю. Шмидта; *К. А. Тимирязевъ*, Очеркъ теоріи Дарвина; *Г. Вольфъ*, Къ критикѣ дарвинизма. Пер. съ нѣм. П. Ю. Шмидта; *Гуго де Фризъ*, Теорія мутацій. Пер. съ нѣм. съ пред. проф. Н. А. Холодковскаго; *Э. Л. Радловъ*, Трансформизмъ и эволюція. Спб. 1904. Приложеніе къ Вѣстнику и Библіотекѣ самообразованія.

Отдѣльные представители.

Дж. С. Милль. „Разсужденія и изслѣдованія политическія, философскія и историческія". 2 чч. Спб. 1864-68. — „Рѣчь объ университетскомъ воспитаніи". Спб. 1867. — „О подчиненіи женщины". Пер. подъ ред. и съ пред. Г. Е. Благосвѣтлова. Спб. 1869; 3-е изд. 1882; другой переводъ съ предисл. Н. Михайловскаго и прил. писемъ О. Конта къ Миллю по женскому вопросу. Спб. 1869; третій пер. подъ ред. Марка Вовчка. Спб. 1870; четвертый пер. М. Ляляной. Спб. 1896. — „О. Контъ и позитивизмъ", въ книгѣ: Льюисъ и Милль, „О. Контъ и положительная философія". Спб. 1867, второе изд. подъ заглавіемъ „О. Контъ и позитивизмъ". М. 1897. — „Система логики". Пер. съ 5-го лонд. изд. Ф. Резенеромъ подъ ред. и прим. П. Лаврова. 2 тт. Спб. 1865-1867; 2-ое изд. 1876; новый переводъ В. Н. Ивановскаго въ одномъ томѣ. М. 1897-98. — „Обзоръ философіи сэра В. Гамильтона и главныхъ филос. вопр., обсужденныхъ въ его твореніяхъ". Пер. Н. Хмѣлевскаго. Спб. 1869. — „Утилитаризмъ". „О свободѣ". Пер. А. Невѣдомскаго. Спб. 1866-69; 2-ое изд. 1882 (съ прил. очерка о жизни и дѣятельности Милля Е. Конради); 3-е изд. 1900. — „Автобіографія". Пер. подъ ред. Г. Е. Благосвѣтлова. Спб. 1874; другой пер. — М. 1896. — „Сельская община на востокѣ и западѣ". Всем. Тр. 1872, 1. — „Англія и Ирландія". Пер. И. Б. и М. Б. Харьк. 1873. — „Размышленія о представительномъ правленіи". 2 кн. Спб. 1863-64; другое изданіе „Представительное правленіе". Спб. 1897. — „Основанія политической экономіи, съ нѣкоторыми изъ ихъ приложеній къ общественной философіи". Пер. Н. Чернышевскаго, дополненный примѣчан. переводчика т. I. Спб. 1860; полное изданіе А. Н. Пыпина, 2 тт. Спб. 1865, 2-ое изд. 1874; другой переводъ А. Миклашевскаго со статьей переводчика о жизни и трудахъ Милля („Библіотека экономистовъ", вып. IV). М. 1895;

третій переводъ — М. Остроградской подъ ред. О. И. Остроградскаго. Кіевъ 1899.— О Миллѣ см.: *М. И. Владиславлевъ*, Д. С. Милль. Ж. М. Н. Пр. ч. 175 (по поводу автобіогр.); *Н. Рождественскій*, О значеніи Дж. Ст. Милля въ ряду современныхъ экономистовъ. Спб. 1867; *Н. П-въ*, Мысли Д. С. Милля о позитивной философіи Конта. От. Зап. 1865, 7 и 9; *П. К. Щебальскій*, Милль о женщинахъ. Рус. Вѣст. 1870, 5; *В. Т.*, Д. С. Милль, его жизнь и труды. Дѣло 1873; *Юр. Россель*. Дж. Ст. Милль и его школа. В. Евр. 1874, 5-8, 10 и 12; *А. Ѳ. Гусевъ*, Д. С. Милль. какъ моралистъ. Прав. Обоз. 1875, 1, 3, 8, 9; 1876, 6 и 8; *Блекки*, Четыре фазиса нравственности. М. 1878; *А. К. Волковъ*, Три опыта о религіи Милля. Прав. Соб. 1879, 3, 5, 7 и 12; *О. Городцевъ*, Религіозно-философскія воззрѣнія Д. С. Милля и ихъ отношеніе къ христіанству. Спб. 1881; *Н. Бунге*, Д. С. Милль, какъ экономистъ. Ж. М. Н. Пр. ч. 140 (перепеч. въ „Очеркахъ политико-экономич. литерат." *Бунге*. Спб. 1895); *Брандесъ*, Милль. Характеристика. Сѣв. Вѣстн. 1887, 8; *Э. Ватсонъ*, Жизнь Д. С. Милля. Сѣв. Вѣстн. 1889, 3-5. *В. Кертней*, Жизнь Дж. Ст. Милля. Пер. съ анг. Э. В. М. 1890; *М. Туганъ-Барановскій*, Милль, его жизнь и учено-литературная дѣятельность. Спб. 1892; *А. Миклашевскій*, Д. Ст. Милль. Вступит. статья къ сокращ. перев. „Политической экономіи" Милля. Спб. 1895; *С. Зенгеръ*, Дж. Ст. Милль, его жизнь и произведенія. Пер. съ нѣм. Л. Ивановой подъ ред. Е. Максимовой. Спб. 1902.

А. Б э н ъ. „Объ изученіи характера". Пер. Цитовича. Спб. 1866. — „Психофизіологическіе этюды". Пер. Ф. Резенера (извлеч. изъ двухъ главн. соч. Бэна: The Senses etc и „The emotions etc"). Спб. 1869. — „Воспитаніе, какъ предметъ науки". Пер. Ф. Резенера. Спб. 1879. — „Наука воспитанія" полный пер. 1881.—„Психологія". Спб. 1881; 2-ое изд. 1887; другой переводъ подъ ред. и съ пред. прив. доц. москов. ун. А. С. Бѣлкина въ 2 тт. Т. I. М. 1902; т. II въ переводѣ прив. доц. каз. ун. Вл. Н. Ивановскаго М. 1905. — „Душа и тѣло". Спб. 1881; два изд. въ Кіевѣ 1880 и 1884. — „Логика юридическихъ наукъ". Юрид. Вѣст. 1882, 6.

Д. Л ь ю и с ъ. „Предѣлы знанія". Идеальное построеніе въ наукѣ". Зн. 1874, 10.—„Метафизическіе вопросы на почвѣ положительнаго знанія". Тамъ же, 1874, 11 и 12. — „Сердце и мозгъ". Пер. съ анг. М. Мерцалова. 2-ое изд. Спб. 1875. — „Вопросы о жизни и духѣ" въ 2 тт. Спб. 1875-1876. — „Изученіе психологіи, ея предметъ, область и методъ" (продолж. „Вопросовъ о жизни и духѣ"). Пер. подъ ред. П. Д. Боборыкина съ прил. этюда редактора. „Льюисъ, какъ психологъ". М. 1860.—„Исторія философіи" имѣется въ нѣсколькихъ переводахъ, см. выше стр. 380.— О Льюисѣ см.: *П. Юркевичъ*, Языкъ физіологовъ и психологовъ. Рус. Вѣст. 1862, 4—6, 8; *А. В. Стадлинъ*, Философское ученіе Д. Г. Льюиса. Тамъ же, 1876, 8, 10 и 12; 1877, 7—9. *В. Басаргинъ*. Дж. Г. Льюисъ. Дѣло 1879, 6 и 8; *Н. П. Волковъ*, Джорджъ Генри Льюисъ. Біографическій очеркъ. Владикав. 1904.

Т. К а р л е й л ь. „Историческіе и критическіе опыты". М. 1878.—„Герои и героическое въ исторіи". Публичныя лекціи. Пер. съ анг. В. И. Яковенко. Съ портр. автора и статьей переводчика о Карлейлѣ. Спб. 1898.—„Загадка сфинкса". Пер. съ анг. Л. Никифорова. М. 1900.—„Sartor Resartus". Жизнь и мысли Герръ Тейфельсдрека въ 3 книгахъ. Пер. съ анг. Н. Горбова. М. 1902; 2-ое изд. 1904.—„Рѣчь Т. Карлейля произнесенная при вступленіи въ должность лорда ректора эдинбург. унив. 2 апр. 1866". Пер. Н. Горбова. М. 1902. — О Карлейлѣ см.: *А. Окольскій*, Ѳома Карлейль и англійское общество въ XIX столѣт. Варшава 1893; *В. Яковенко*, Что такое истинный героизмъ? (По поводу книги Т. Карлейля: „Герои и героическое въ исторіи"). М. Бож. 1892, 6; *В. И. Яковенко*, Томасъ Карлейль, его жизнь и литературная дѣятельность. Спб. 1898; *М. Ольдень Уардъ*, Три біографіи: Томаса Карлейль, Джонъ Рескинъ и Левъ Толстой. Пер. съ англ. И. Дурново. М. 1900; *П. Гензель*, Т. Карлейль. Пер. П. Морозова. Спб. 1902.

Дж. Гершель. „Очерки астрономіи“. Пер. съ 6-го англ. изд. А. Драшусова. 2 тт. М. 1862. — „Простыя бесѣды о научныхъ предметахъ“. М. 1868.—„Философія естествознанія. Объ общемъ характерѣ, пользѣ и принципахъ изслѣдованія природы“. Спб. 1868.

В. Уэвель (или Юэль). „Исторія индуктивныхъ наукъ отъ древнѣйшаго до настоящаго времени“ въ 3 тт. Спб. 1867.

Стэнли Джевонсъ. „Основы науки“. Трактатъ о логикѣ и научномъ методѣ. Пер. съ анг. М. Л. Антоновича. Спб. 1881.—„Элементарный учебникъ логики дедуктивной и индуктивной“, съ вопросами и примѣрами. Пер. съ 7 анг. изд. М. А. Антоновича. Спб. 1881. — „Краткое руководство политической экономіи“. Пер. Гольдмерштейна. Спб. 1897.—О Джевонсѣ см.: *А. Чернышевскій*, Къ вопросу о законахъ мысли. Рус. Бог. 1883, 4.

Ч. Дарвинъ. „О происхожденіи видовъ въ царствѣ животномъ и растительномъ путемъ естественнаго подбора родичей или о сохраненіи усовершенствованныхъ породъ въ борьбѣ за существованіе“. Пер. С. А. Рачинскаго. Спб. 1864 (было еще два изданія). Тоже самое подъ заглавіемъ: „Происхожденіе видовъ“. Пер. В. Ковалевскаго подъ ред. И. М. Сѣченова и А. Герда. 2 тт. Спб. 1867—68. Тоже:—„Происхожденіе видовъ путемъ естественнаго подбора или сохраненіе благопріятст. породъ въ борьбѣ за жизнь. Полн. пер. съ послѣд. 6-го изд. М. Филиппова вып. I, II и III. Спб. 1895.—„Происхожденіе человѣка и половой подборъ“. Пер. под. ред. Г. Е. Благосвѣтлова въ 3-хъ вып. Спб. 1871-72. Тоже подъ ред. И. М. Сѣченова. 2 тт. Спб. 1871-1872; 2-е изд. 1873. Тоже въ переводѣ съ послѣд. анг. изд. М. Филиппова, кн. I и II. Спб. 1896.—„О выраженіи ощущеній у человѣка и животныхъ“. Пер. съ коррект. листовъ подъ ред. А. Ковалевскаго. Спб. 1872. Популярное изложеніе того же сочиненія: „Языкъ чувствъ“. Спб. 1873. — „Инстинктъ“ посмертное сочиненіе. Русск. Бог. 1885, 1 и 2. Тоже въ пер. М. Филиппова. Изд. 2-е, Спб. 1896. — „Автобіографія“ (нап. въ 1876 г.). Пер. съ англ. съ прим. перев., съ порт. Ч. Дарвина. Спб. 1896. — „Пангенезисъ“. Полный пер. съ анг. подъ ред. М. Филиппова (съ прибавленіемъ главъ о наслѣдственности и о подборѣ). Спб. 1898.—„Законы измѣнчивости“. Пер. подъ ред. М. Филиппова. Спб. 1898.—„Собраніе сочиненій“ въ 4 тт. изд. О. Н. Поповой. Спб. 1896-1901.

Новѣйшая литература о Дарвинѣ: *Что сдѣлалъ* для наукѣ Чарльзъ Дарвинъ. Популярный обзоръ его главнѣйшихъ работъ по всѣмъ отраслямъ естествознанія, сдѣланный англійскими профессорами и учеными: Гексли, Гейки, Романесомъ и Дайеромъ. Пер. Г. Лопатина. Спб. 1883; *Грантъ-Алленъ*, Чарльзъ Дарвинъ. Спб. 1887; *М. А. Мензбиръ*, Дарвинизмъ въ біологіи и близкихъ къ ней наукахъ. М. 1886; *А. Кирхгофъ*, Теорія Дарвина въ примѣненіи къ развитію народовъ И. Л. 1885, 2; *Н. Я. Данилевскій*, Дарвинизмъ. Критическое изслѣдованіе т. I, ч. 1-я и 2-я. Спб. 1885, т. II (одна посмертная глава) съ портр. и указателями ко всему сочиненію. Спб. 1889; *Н. Холодковскій*, Теорія Дарвина, ея критика и дальнѣйшее развитіе. Русск. Бог. 1888, 1 и 4; *И. Чеменъ*, Дарвинизмъ, научное изслѣдованіе теоріи Дарвина о происхожденіи человѣка. Одес. 1892; *Г. Тейхмюллеръ*, Дарвинизмъ и философія. Юрьевъ 1894; *М. Антоновичъ*, Чарльзъ Дарвинъ и его теорія. Съ біографіей и обзоромъ его сочиненій. Спб. 1896; *К. Тимирязевъ*, Чарльзъ Дарвинъ и его ученіе. Изд. 4-е съ прилож. „Наши антидарвинисты“. М. 1898; 15-е изд. М. 1905; *Эвелингъ*, Чарльзъ Дарвинъ и Карлъ Марксъ. Н. Об. 1897, 15; *Уоллесъ*, Дарвинизмъ. Изложеніе теоріи естественнаго подбора въ нѣкоторыхъ изъ ея приложеній. Спб. 1898; *Г. Д. Романесъ*, Теорія Чарльза Дарвина и важнѣйшія изъ ея примѣненій. Пер. съ анг. Н. К. Кольцова подъ ред. и съ пред. проф. М. А. Мензбира. М. 1899; *Ф. Ле-Дантекъ*, Индивидуальная эволюція, наслѣдственность и неодарвинисты. Пер. съ фр. подъ ред. В. Н. Линда. М. 1899; *Его же*, Ламаркизмъ и дарвинизмъ. Обзоръ нѣко-

торыхъ теорій образованія видовъ. Пер. съ фр. Г. Котляра подъ ред. проф. Н. Яковлева. Спб. 1900; *Л. Вольтманъ*, Теорія Дарвина и соціализмъ. Очеркъ по общественной исторіи общества. Пер. съ нѣм. подъ ред. М. Филиппова. Спб. 1900; *Г. Гефдингъ*, Чарльзъ Дарвинъ, его жизнь и ученіе. Пер. съ нѣм. Спб. 1901; *С. Чулокъ*, Критическія замѣтки о современномъ состояніи теоріи Дарвина. М. Б. 1902, кн. 3 и 9; *Его же*, Дарвинизмъ и геккелизмъ. М. Б. 1901, 7; *Елачичъ*, Происхожденіе видовъ и дарвинизмъ. Спб. 1904; *Э. Феррьеръ*, Дарвинизмъ. Общедоступное изложеніе теоріи Дарвина и ея приложеній къ жизни растеній, животныхъ и человѣка. Пер. М. Шишмаревой. 4-е изд. Спб. 1904.

Г. Спенсеръ. „Классификація наукъ" со статьей о причинахъ разногласія съ философіей Канта. Спб. 1866; другой пер. Н. Спиридонова. М. 1896.—„Изученіе соціологіи". Пер. подъ ред. И. А. Гольдсмита. 2 тт. Спб. 1874-75; въ другомъ перев. „Соціологія, какъ предметъ изученія". Спб. 1896.—„Основанія біологіи". Пер. подъ ред. А. Я. Герда 2 тт. Спб. 1870; другое изд. подъ ред. Н. А. Рубакина. Кіевъ 1904.—„Описательная соціологія или группы соціологическихъ фактовъ, классифицированныя и распредѣленныя". Англія. Составилъ Джемсъ Колье. Пер. подъ ред. И. В. Лучицкаго. Кіевъ 1878.—„Основанія психологіи". 4 тт. Спб. 1876; новое изданіе въ 2 тт. Спб. 1897.—„Основанія соціологіи". 2 тт. Спб. 1876; новое изданіе Спб. 1898.—„Начала соціологіи (обрядовыя учрежденія)". Пер. подъ ред. И. В. Лучицкаго. Кіевъ 1880.—„Основанія науки о нравственности". Спб. 1880; другой переводъ: „Данныя науки о нравственности". Спб. 1880; третій переводъ: „Научныя основанія нравственности". Въ 3 частяхъ. Спб. 1897.—„Воспитаніе умственное нравственное и физическое". Спб. 1877; 3-е изд. 1880; пер. Е. Сысоевой. Спб. 1881, 3-е изд. 1889; пер. Н. Федоровой. Спб. 1894; переводъ М. Лазаревой. Спб. 1898, пер. М. Гловацкой. М. 1900.—„Физіологія смѣха". Спб. 1881.—„Развитіе политическихъ учрежденій". Спб. 1882.—„Прошедшее и будущее религій". Рус. Бог. 1884, 2.—„Грядущее рабство". Спб. 1884.—„Основныя начала". Пер. А. Алексѣева. Кіевъ 1886; полный переводъ Н. Г. Чернышевскаго. Спб. 1897. — „Что лежитъ въ основѣ морали"? Р. Б. 1888, 8.—„Абсолютная политическая этика". Р. М. 1890, 3.—„Отъ свободы къ рабству". Ковно 1894. — „Недостаточность естественнаго подбора". 2-е изд. Спб. 1894.—„Совѣсть у животныхъ". Науч. Об. 1897, 5.—„Справедливость". Пер. подъ ред. М. Филиппова. Спб. 1898.—„Слезы, смѣхъ и граціозность". Спб. 1898. — „Права женщинъ". Пер. съ анг. Гольдмерштейна. Спб. 1898. — „Происхожденіе науки". Пер. съ анг. Спб. 1898. — „Цѣломудріе, бракъ и родительство" (Этика половыхъ отношеній). М. 1898. — „Хорошее и дурное поведеніе". Развитіе поведенія и поведеніе вообще". Спб. 1899.—„Факты и комментаріи". Спб. 1903. Философія Гербарта въ сокращенномъ изложеніи Говарда Коллинса. Съ предис. Спенсера. Пер. П. В. Мокіевскаго. Спб. 1892; 2-е изд. 1897. Афоризмы изъ сочиненій Г. Спенсера, извлечены и приведены въ систему Юліей Гинджеллъ. Пер. А. Гойжевскаго подъ ред. Вл. Соловьева. Спб. 1896.—„Автобіографія". Сокращенное изложеніе А. Д. Коротнева. Спб. 1905. — „Размышленія". Глава изъ Автобіографіи, перев. Оршанскаго. Харьк. 1905.—Полное собраніе сочиненій Г. Спенсера. Полные переводы, исправленные и дополненные по послѣд. анг. изд. Общая редакція Н. Л. Рубакина: первая серія 4 тт., вторая серія 7 тт. Спб. 1897—1904.

О Г. Спенсерѣ см.: *Миртовъ* (Лавровъ), Гербертъ Спенсеръ и его опыты. Жен. Вѣст. 1867. № 6; *Н. А. Ахшарумовъ*, Статья объ основныхъ началахъ психологіи. Всем. Трудъ, 1867, 10, 11; *Н. К. Михайловскій*, Что такое прогрессъ? От. Зап. 1869, 2; *Его же*, Что такое счастье? От. Зап. 1872, 3-4. Помѣщено въ „Сочиненіяхъ" т. I. Спб. 1896; *И. Мечниковъ*,

Задачи современной біологіи. Вѣст. Евр. 1871, 4; *Н. Г. Дебольскій*, Психологія Герберта Спенсера. Пед. Сборн. 1874, 6, 9-12; *А—н—.*, Изслѣдованія о первобытномъ человѣчествѣ (по поводу „Основаній соціологіи"). Вѣст. Евр. 1876, 10. По поводу этого же сочиненія; *Б. Ленскій*, Послѣднее слово буржуазной философіи. Слово 1878, 12; *Н. Языковъ*, Психологія счастья. Д. 1877, 5; *Н. Линицкій*, Религія и нравственность. Труды Кіевск. дух. акад. 1881, 10; *Л. Оболенскій*, Мораль чувства и мораль долга (Спенсеръ и Кантъ). Р. Б. 1888, 9, *С.*, Справедливо ли считать Спенсера примирителемъ науки и религіи? Вѣра и Разумъ 1892, №№ 4-5; *П. Тихоміровъ*, Изложеніе и критическій разборъ основаній Спенсерова релятивизма. Вѣра и Разумъ 1894, №№ 10 и 17; *М. Селезневъ*, Основы морали эволюціонизма. Тамъ же, 1894, №№ 11, 15, 16 и 18; *И. К-на*, Мораль у разныхъ народовъ. Р. М. 1894, 4-6; *А. Гусевъ*, Разборъ возраженій Спенсера и его единомышленниковъ противъ ученія о Богѣ, какъ личномъ существѣ. Казань 1896; Введеніе въ философію Г. Спенсера въ краткомъ изложеніи *И. Любомудрова*. Самара 1897; *Отто Гауптъ*, Герб. Спенсеръ. Пер. съ нѣм. М. Я. Фитермана. М. 1898; *Габр. Компейре*, Герб. Спенсеръ и научное воспитаніе. Спб. 1903; *И. М. Любомудровъ*, Введеніе въ философію Г. Спенсера. Ковровъ 1904; 3-е изд. 1905; По поводу автобіографіи Спенсера (Herbert Spenser, „An Autobiography"): *Діонео*, Изъ Англіи. Р. Б. 1904, 5 и 7; *А. С. Гольденвейзеръ*, Гербертъ Спенсеръ. Идеи свободы и права въ его философской системѣ. Спб. 1904; *В. Мижуевъ*, Гербертъ Спенсеръ и его автобіографія. Образованіе 1905, кн. 1—4; *Софія Соколова*, Критика этики Спенсера. Спб. 1905.

Уоллэсъ (Альфр. Руссель). „Философія птичьихъ гнѣздъ". Природа 1875, 4. — „Естественный подборъ". Пер. Вагнера. Спб. 1880. — „Защита новѣйшаго спиритуализма". Харьковъ 1899. — „Общій смыслъ дарвинизма". Очеркъ. Рус. Бог. 1891, 10.—„Дарвинизмъ". Изложеніе теоріи естественнаго подбора и нѣкоторыхъ изъ ея приложеній. Пер. проф. М. А. Мензбира съ прил. его статьи: „А. Уоллэсъ и его научное значеніе". Съ портр. и рис. въ текстѣ. М. 1898.—„Чудесный вѣкъ". Положительные и отрицательные итоги XIX в. Пер. Л. Лакіера. Съ прилож. статьи проф. В. Зомбарта: „Соціализмъ и соціальное движеніе въ XIX в. Пер. Х. Раппопорта. Спб. 1900; 2-е изд. исправл. и дополненное авторомъ. Спб. 1904; въ другомъ пер. подъ ред. проф. В. Шевякова: „Вѣкъ чудесъ". Его успѣхи и темныя стороны. Спб. — „Научныя и соціальныя изслѣдованія" въ 2 тт. т. I. съ 89 рис. и картой. Пер. съ анг. Л. Лакіера. Спб. 1903.—„Мѣсто человѣка во вселенной". Пер. съ анг. Л. Лакіера. Спб. 1904.

Дж. Роменсъ. „Начало нервовъ въ животномъ царствѣ". Св. 1879, 1.—„Умъ животныхъ". Пер. подъ ред. проф. Н. Холодковскаго. Спб. 1888.— „Наслѣдственность" (Критическое изложеніе теоріи Вейсмана). Пер. подъ ред. Н. Холодковскаго. Спб. 1894.

Гексли. „Очеркъ ученія о самопроизвольномъ зарожденіи". Русскій Вѣст. 1870, 9. — „О связи біологическихъ наукъ съ медициной". Наблюд. 1882, 9.—„Введеніе въ науку". Руководство къ пониманію природы и ея явленій. Спб. 1880; другое изданіе перев. Д. Кашкарова подъ ред. Н. Кольцова. М. 1902. — „О значеніи естественныхъ наукъ въ образованіи". Пед. Сборн. 1892, 1. — „Эволюція и этика". Рус. М. 1893, 3.—„О неравенствѣ людей". Вѣст. Ин. Лит. 1894, 11. — „Прошлое и настоящее". Науч. Об. 1895, № 45.—„О причинахъ явленій въ органическомъ мірѣ". Шесть лекцій, читан. рабочимъ. Пер. съ анг. Н. Березина (съ прил. біограф. очерка Т. Гексли, составл. переводчикомъ съ портр. Гексли и 13 рис. въ текстѣ). Спб. 1897.—О Гексли см.: *Э. Геккель*, Томасъ Генри Гексли. Біогр. Природа 1874, 2; *Н. Иванцовъ*, Гексли, какъ представитель современно-научнаго міровоззрѣ-

нія. Вопр. фил. и псих. 1892, кн. 12-14; *Т. К. А.*, Эволюція и этика. Рѣчь Т. Гексли. Р. М. 1893, 9.

Дж. Тиндаль. „Ходъ философской мысли отъ древнѣйшихъ временъ до нашихъ дней". Вѣст. Евр. 1874, 12.—„Научный матеріализмъ, его цѣль и границы. Природа 1875, 3.—„Рѣчи и статьи". Спб. 1876.—„Очерки изъ естественныхъ наукъ". Спб. 1876.—„О научной пользѣ воображенія". Природа 1877, 1 и въ соч.: „Рѣчи и статьи".—„Теплота, разсматриваемая, какъ родъ движенія". 2-е изд. М. 1888. — „Общедоступныя бесѣды. Тепло и холодъ. Матерія и сила". Пер. подъ ред. М. Л. Орлова. 2-е изд. Спб. 1883, 3-е изд. 1904.

Дж. Кл. Максуэль. „Матерія и движеніе". Пер. съ анг. подъ ред. Б. П. Вейнберга. Спб. 1899.—Рѣчи и статьи (О дѣйствіи на разстояніе. — Молекулы. Атомъ. Притяженіе. Эѳиръ). Пер. и изд. Н. Н. Маракуева. М. 1901.

Г. Мэнъ. „Древнее право, его связь съ древней исторіей общества и его отношеніе къ новѣйшимъ идеямъ". Пер. Н. Бѣлозерскаго. Спб. 1873.— „Древнѣйшая исторія учрежденій". Спб. 1876.—„Древній законъ и обычай, изслѣдованіе по исторіи древняго права". Пер. А. Аммона и В. Дерюжинскаго подъ ред. М. Ковалевскаго. М. 1884.

Б. Киддъ. „Соціальная эволюція" .Съ предисловіемъ Н. Михайловскаго и проф. Вейсмана. Пер. съ англ. Спб. 1897; другой переводъ: Соціальное развитіе. Спб. 1897.

Философія въ Италіи.

Луиджи Кредаро. Статья объ итальянской философіи. Помѣщена въ „Исторіи новой философіи" Ибервегъ-Гейнце. Пер. Я. Колубовскаго. Спб. 1899. Вып. II, стр. 635 — 661.

В. Ломброзо и Ферреро. „Женщина преступница и проститутка". Пер. д-ра Г. И. Гордона. Кіевъ 1897. Ломброзо. „Геніальность и помѣшательство". Параллель между великими людьми и помѣшанными. Съ портр. автора, таблицами и рисунками. Спб. 1892. 3-е изд.—„Новѣйшіе успѣхи науки о преступникѣ. Спб. 1892.—„Преступленіе". Спб. 1900. По поводу теоріи Ломброзо: *Э. Л. Радловъ*, Чезаре Ломброзо и уголовная антропологія. Р. Об. 1892, 8; *В. Гиршъ*, Геніальность и вырожденіе. Одесса 1895; *Л. Левенфельдъ*, „О духовной дѣятельности геніальныхъ людей вообще и великихъ художниковъ въ частности". Пер. съ нѣм. Э. М. Зиновьевой подъ ред. А. А. Крогіуса. Спб. 1904 (Приложеніе къ журналу Вѣстникъ психолог., крим., антроп. и гипн. за 1904).

Антоніо Лабріола. „Исторія и естественныя науки". Р. Бог. 1888, 3.—„Къ вопросу о матеріалистическомъ взглядѣ на исторію". Пер. съ фр. Спб. 1898.— „Историческій матеріализмъ и философія" (Письмо къ Сорелю). Пер. съ фр. Спб. 1900.

Философія въ Германіи.

Общія сочиненія.

М. И. Каринскій. Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи. Спб. 1873.

П. А. Милославскій. Типы современной философской мысли въ Германіи, очерки изъ путешествія за границу. Казань 1878.

Ноленъ. Монизмъ въ современной Германіи: Э. Геккель, Штраусъ, Гартманъ, Нуаре. Рус. Бог. 1883, 1-4.

М. Троицкій. Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи. 2 тт. 2-ое изд. М. 1883.

В. В. Лесевичъ. Что такое научная философія? Спб. 1891.

П. П. Соколовъ. Философія въ современной Германіи. Прав. Об. 1890, 2-4.

Алексѣй Введенскій. Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи. Серг. Посадъ 1894.

Его же. Философія будущаго въ Германіи. Бог. Вѣстн. 1894, 1.

Т. Рибо. Современная нѣмецкая психологія. Пер. съ фр. Л. Ройзмана. Спб. 1895.

С. Бугле. Соціальная наука въ современной Германіи. Пер. съ нѣм. Спб. 1900.

А. Шпиръ. Очерки критической философіи. Пер. Н. А. Бракеръ. М. 1901.

Освальдъ Кюльпе. Современная философія въ Германіи. Характеристика ея главныхъ направленій. Пер. съ нѣм. М. Лемберка подъ ред. и съ предис. проф. Н. Н. Ланге. М. 1903.

Отдѣльные представители.

М. Дробишъ. „Нравственная статистика". Изслѣдованіе. Спб. 1867.

М. Лазарусъ. „Обманы чувствъ". С. Об. 1868.—„Этика юдаизма". Пер. съ нѣм. И. К. Брусиловскаго и Г. Л. Полинковскаго подъ ред. М. Г. Моргулиса и Я. Л. Сакера. Съ приложеніемъ статьи о М. Лазарусѣ А. Г. Горнфельда. Одесса 1903.

Э. Целлеръ. „Очеркъ исторіи греческой философіи". Пер. Н. Некрасова подъ ред. М. И. Каринскаго. Спб. 1886.

Куно Фишеръ. „Исторія новой философіи". Пер. Н. Н. Страхова. 4 тт. Спб. 1862-64. — „Исторія новой философіи" въ 8 тт. Вышли: т. IV полутомъ 1-ый, т. VIII, т. III и т. VII. Спб. 1901—1905 (см. стр. 381).— „Реальная философія и ея вѣкъ". Пер. Н. Н. Страхова. Спб. 1867; 2-ое изд. Спб. 1870. Три вступительныя лекціи изъ исторіи новой философіи. Пер. В. А. Соляникова. Спб. 1881.—„Г. Э. Лессингъ, какъ преобразователь нѣмецкой литературы", въ 2-хъ чч. Перев. съ нѣм. И. П. Рассадина. М. 1882.—„Фаустъ" Гете, возникновеніе и составъ поэмы. Пер. И. Д. Городецкаго. М. 1885, изд. 2-ое М. 1887.—„Публичныя лекціи о Шиллерѣ". М. 1890.—„Артуръ Шопенгауеръ". Пер. съ нѣм. подъ ред. Преображенскаго. М. 1896.—„Введеніе въ исторію новой философіи", въ 2-хъ выпускахъ. Пер. съ 4-го нѣм. изд. В. А. Попова. М. 1900-1901. — „Гамлетъ" Шекспира. Пер. съ нѣм. А. Страхова. Правда 1904, кн, 2, 4, 6; отд. изд. М. 1905.

Объ И. Г. Фихте (Младшемъ) см.: *П. Л. Лавровъ*, Современные германскіе теисты. Рус. Сл. 1859, 7; *А. Волынскій*, Профессоры философіи въ современной Германіи, Фихте Младшій. От. Зап. 1865, 11; *Ѳ. Ѳ. Гусевъ*, Теистическая тенденція въ психологіи Фихте Младшаго и Ульрици. Труды Кіев. дух. акад. 1891, 1-2; *А. Дружининъ*, Ученіе Фихте Младшаго о воскресеніи и явленіяхъ Христа. Вѣра и Разумъ. 1887, 13-14.

Г. Ульрици. „Богъ и природа". 2 чч. Спб. 1867-68.—„Тѣло и душа", основанія психологія и логики. Спб. 1869.—„Душа человѣка и ея отношеніе къ тѣлу, по ученію современнаго естествознанія". Пер. М. И. Митропольскаго. Правос. Соб. 1879, 7-8.—„Нравственная природа человѣка". Пер. В. И. Голубинскаго. Прав. Соб. Казань 1878.

М. Каррьеръ. „Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры". 4 тт. Пер. Е. Корша. М. 1874.—„Драматическая поэзія". Пер. В. А. Яковлева. Спб. 1898.—О немъ см.: *С. Крыловъ* М. Каррьеръ о матеріализмѣ и эстетикѣ. Москов. Вѣд. 1893. №№ 18 и 20.

А. Тренделенбургъ. „Логическія изслѣдованія". 2 чч. М. 1868.

О Л. Фейербахѣ см. выше стр. 398.

Д. Штраусъ. „Людвигъ Спиттлеръ", этюдъ. Совр. 1862, стр. 1-26. Фр. Страусъ. „Вольтеръ, его жизнь и сочиненія". Лекц., читан. при гесендармш. дворѣ. Пер. подъ ред. Н. Страхова. Спб. 1874.—Д. Штраусъ. „Ульрихъ фонъ Гуттенъ". Пер. подъ ред. Э. Л. Радлова. Спб. 1897.—О Штраусѣ см.: Докторъ Штраусъ и его исповѣдь. Русск. Вѣстн. 1873, 11; *Н. К. Михайловскій*, Идеализмъ, идолопоклонство и реализмъ. От. Зап. 1873, 12 и въ IV т. „Сочиненій". Спб. 1876; *К. К. Арсеньевъ*, Д. Ф. Штраусъ. В. Евр. 1876, 9-10; *А. Г.*, Д. Штраусъ (Письма о нѣмец. богословіи, школа историко-критическая). Прав. Собесѣд. 1882, 5.

Я. Молешоттъ. „Ученіе о пищи, общепонятно изложенное Я. Молешоттомъ". Спб. 1863; 2-ое изд. 1868.—„Физіологическіе эскизы Я. Молешотта". Перев. съ примѣч. А. Пальховскаго. М. 1863.—„Круговоротъ жизни", физіологическіе отвѣты на „письма о химіи". Ю. Либиха. Пер. подъ ред. И. Щелкова. Харьковъ 1866.—„Естествознаніе и медицина". Лекція читан. 28 ноябр. 1864 въ высшей туринской школѣ. М. 1865.—„Причины и дѣйствія въ ученіи о жизни". Пер. В. Святловскаго. М. 1868.—„Георгъ Форстеръ, народный естествоиспытатель. Его жизнь и краткія извлеченія изъ нѣк. его сочиненій". Пер. съ нѣм. Спб. 1874.

К. Фохтъ. „Естественная исторія міроздания". Пер. и доп. примѣч. А. Пальховскаго. М. 1863.—„Физіологическія письма". Пер. съ 3-го изд. Н. Бабкина и С. Ламанскаго. Вып. I. Спб. 1863.—„Человѣкъ, мѣсто его въ мірозданіи и въ исторіи земли". Пер. д-ра Каншина. Спб. 1864.—„Зоологическіе очерки или старое и новое изъ жизни людей и животныхъ". Пер. подъ ред. В. Ковалевскаго, т. I. Спб. 1864.—„Руководство къ геологіи". Пер. съ доп. А. Кормилова. Спб. 1865.—„Происхожденіе сухопутныхъ животныхъ". М. 1881, 4-5.—„Объ органической жизни". Рус. Бог. 1884, 1.—О Фогтѣ см.: *Герценъ*, Былое и думы, т. IX. Женева 1879; Карлъ Фохтъ. Науч. Об. 1895, № 21; Изъ университетск. воспоминаній Карла Фохта. Тамъ же 1896, №№ 22 и 27.

Л. Бюхнеръ. „Физіологическія картины". Пер. С. А. Усова. М. 1862.—„Прогрессъ въ природѣ". Рус. Бог. 1885, 2.—О немъ см.: *В. Г. Рождественскій*, Матеріализмъ Бюхнера. Христ. Чтеніе 1868, 3-4, 7-8, 10-12; *В. В. Лункевичъ*, Людвигъ Бюхнеръ. Р. Б. 1899, Сборникъ.

Э. Геккель. „Прогрессъ въ наукѣ о животныхъ". Зн. 1875, 9.—„Томасъ Герри Гексли". Природа 1874, 2.—„Ученіе о развитіи организмовъ". Природа 1876, 3-4, 1877, 1-2.—„Современная теорія развитія въ ея отношеніи къ естественной философіи". Прир. и Охота. 1878, 2.—„Царство протистовъ". Пер. съ нѣм. И. Устюжанова подъ ред. и съ прим. Э. К. Брандта съ 58 рис. Спб. 1880.—„Происхожденіе и развитіе органовъ чувствъ". Пер. подъ ред. проф. Э. К. Брандта. Спб. 1882.—„Филогенія". Вѣкъ 1883.—„Транформизмъ и дарвинизмъ". М. Бож. 1900, кн. 3-12.—„Чудеса жизни". Вѣстн. Зн. 1905, кн. 1.—О Геккелѣ см.: *В. Вольфсонъ*, Современная біологія и Эрнстъ Геккель. Человѣческій организмъ и его жизнь. Спб. 1883; *Н. Иванцовъ*, Исповѣдь естествоиспытателя. Вопр. фил. и псих. 1893, кн. 18; *Буткевичъ*, Философія монизма. Харьковъ 1901; *Э. Дю-буа-Реймонъ*, О границахъ познанія природы. Семь міровыхъ загадокъ. Пер. съ нѣм. подъ ред. С. И. Ершова. М. 1901.

В. Оствальдъ. „Энергія и ея превращенія". Вступ. рѣчи. Переводъ Н. Дрентельна. Спб. 1889.—„Несостоятельность научнаго матеріализма". Пер. подъ ред. проф. И. И. Вальдена. Рига 1896.—„Натуръ-философія". Пер. Г. А. Котляра подъ ред. М. Филиппова. М. 1902.—Объ Оствальдѣ см.: *Алекс. Введенскій*, Атомизмъ и энергетизмъ. Сѣв. Вѣст. 1896, 9; *В. Воробьевъ*, Основы энергетическаго міросозерцанія. Вопр. фил. и псих. 1904, кн. 73-75; *Дм. Лиценко*, Фр. В. Оствальдъ по поводу 25-лѣтія ученой дѣятельности. Правда 1904, кн. 3.

Фр. Энгельсъ. „Вліяніе экономическихъ условій на развитіе общества". Пер. съ нѣм. М. Б. 1897, кн. 1.—„Діалектика и метафизика". Науч. Об. 1897, 5.—„Происхожденіе семьи, собственности и государства". Перев. Е. П. Бошнякъ подъ ред. Н. Спиридонова. Спб. 1899; другой пер. съ 6-го нѣм. изд. подъ ред. М. П. Іолшина. Спб. 1899.—„Философія, Политическая экономія, Соціализмъ". Пер. съ 3-е нѣм. изд. Спб. 1904; 2-ое изд. Спб. 1905.—„Къ критикѣ политической экономіи". Одесса 1905. — „Отъ утопіи къ научной теоріи". Спб. 1905.

К. Марксъ. „Капиталъ" т. I и II. Спб. 1872-1885. — „Капиталъ. Критика политической экономіи". Т. I, кн. 1. Процессъ производства капитала. Пер. съ 4-го нѣм. изд. провѣр. Фр. Энгельсомъ подъ ред. П. Струве. Вып. I и II. Спб. 1899. — „Капиталъ" т. I. Пер. Д—она. Спб. 1899. — „Капиталъ", т. III. Спб. 1896.—„Капиталъ", т. I и II. Процессъ производства капитала. Пер. Любимова. Спб. 1898. — „Критика нѣкоторыхъ положеній политической экономіи". Пер. П. Румянцева подъ ред. А. Мануйлова. М. 1896.—„Нищета философіи, отвѣтъ на „философію нищеты" г. Прудона". Пер. съ фр. въ 2-хъ вып. вып. I, Кіевъ 1898; другой полный пер. С. А. Алексѣева. Одесса 1905. — О Марксѣ см.: *Ю. Жуковскій*, Карлъ Марксъ и его книга о капиталѣ. В. Ев. 1877, 9; *М.*, Карлъ Марксъ передъ судомъ Ю. Жуковскаго. О. З. 1877, 10; *Б. Чичеринъ*, Нѣмецкіе соціалисты. Спб. 1878; *Г. Гроссъ*, Научная сторона экономической системы Карла Маркса. Одесса 1890; другой переводъ: Экономическая система К. Маркса съ научной стороны. Популярный очеркъ. Перев. и пред. Н. Рашковскаго. Спб. 1895; *К. Каутскій*, Экономическое ученіе Маркса. „Помощь самообразованія" 1891, вып. 3; полный пер., 2-е изд. Одесса 1905; *Н. И. Зиберъ*, Давидъ Рикардо и Карлъ Марксъ въ ихъ общественно-экономическихъ изслѣдованіяхъ, 3-е изд. Спб. 1898; *Бомъ-Баверкъ*, Теорія К. Маркса и ея критика. Спб. 1897; *П. Лафаргъ*, Карлъ Марксъ. Н. Сл. 1897 (августъ); *Л. Слонимскій*, Экономическое ученіе К. Маркса. Изложеніе и критическій разборъ. Спб. 1898; *М. Филипповъ*, Соціологическое ученіе К. Маркса. Науч. Об. 1897, 1-4; *Н. Г.*, Матеріализмъ и діалектическая логика. I. Діалектика и логика. II. Тайна гегелевской діалектики. III. Философскія предпосылки діалектической логики у Маркса и Энгельса. Р. Б. 1898, 6. IV. Критика формальной логики у Гегеля и Маркса. V. „Міръ какъ матерія... и противорѣчіе". Тамъ же, кн. 7; *Р. Штамлеръ*, Хозяйство и право съ точки зрѣнія матеріалистическаго пониманія исторіи въ 2-хъ тт. Спб. 1899; *Г. Массарикъ*, Философскія и соціологическія основанія марксизма. Этюдъ по соціальному вопросу. Пер. съ нѣм. П. Николаева. М. 1900; *С. Франкъ*, Теорія цѣнности Маркса и ея значеніе. Критическій этюдъ. Спб. 1900; *П. Берменъ*, Къ вопросу о значеніи философіи Гегеля для основныхъ положеній марксизма. Жизнь 1900, 8; *Л. Вольтманъ*, Историческій матеріализмъ. Изложеніе и критика марксистскаго міросозерцанія. Пер. съ нѣм. подъ ред д-ра философіи М. Филиппова. Спб. 1901; *Э. Бернштейнъ*, Историческій матеріализмъ. Пер. Л. Канцель. Спб. 1901; *Бенедето Кроче*, Историческій матеріализмъ и марксистская экономія. Пер. П. Шутякова. Спб. 1902; *Г. Маркеловъ*, Идеализмъ и марксизмъ. М. Б. 1902, кн. 5; *Кн. Е. Н. Трубецкой*, Къ характеристикѣ ученія Маркса и Энгельса о значеніи идей въ исторіи („Проблемы идеализма". М. 1903); *В. К. Гредескуль*, Марксизмъ и идеализмъ. 2-е изд. М. 1905; *М. Туганъ-Барановскій*, Теоретическія основы марксизма. Спб. 1905; *В. Либкнехтъ*, Воспоминанія о Марксѣ. Од. 1905.

Р. Г. Лотце. „Микрокозмъ". Мысли естественной и бытовой исторіи человѣчества. Опытъ антропологіи. Пер. Е. Корша. 3 тт. М. 1866-67. — „Основанія практической философіи". Пер. съ нѣм. Я. Огуса. Спб. 1882. — „Основанія психологіи". Пер. съ нѣм. Спб. 1884. Изъ Лоце, Наслажденіе въ жизни и трудъ. Эпоха 1864. — О Лотце см.: *А. А. Козловъ*, Современныя

направленія въ философіи. Загран. Вѣст. 1881, т. I; *Я. Озе*, Персонализмъ и проективизмъ въ философіи Лотце. Юрьевъ 1896.

О Г. Т. Фехнерѣ см.: *Г. Челпановъ*, Что такое экспериментальная психологія? М. Б. 1899, кн. 7-8; *К-са*, Вундтъ о Фехнерѣ. Рѣчь. М. Б 1901, кн. 8.

Фр. Паульсенъ. „Введеніе въ философію". Пер. съ нѣм. подъ ред. П. Преображенскаго. М. 1894, 2-е изд. 1899, 3-е изд. 1904. — „Гамлетъ какъ трагедія пессимизма". Одесса, 1894.—„Сущность и задачи этики". Нов. Об. 1898, 1.—„Нѣмецкіе университеты и ихъ историческое развитіе". Пер. съ нѣм. Н. Е. Вернадской подъ ред. В. И. Вернадскаго. М. 1898; въ перев. Г. Гроссмана. „Германскіе университеты". Спб. 1904.—„Иммануилъ Кантъ, его жизнь и ученіе". Пер. съ нѣм. Н. Лосскаго. Съ портр. Спб. 1899; 2-е изд. 1905.—„Образованіе". Пер. съ нѣм. М. 1900.—„Общеобразовательная школа будущаго". Пер. съ нѣм. подъ ред. К. А. Поссе. Спб. 1901.—„Шопенгауеръ, Гамлетъ, Мефистофель. Три очерка изъ исторіи пессимизма". К. 1902. — „Ар. Шопенгауеръ, какъ человѣкъ, философъ и учитель". Пер. съ нѣм. Т. Богдановичъ. М. Б. 1902, кн. 1 и 3.

Ев. Дюрингъ. „Курсъ національной и соціальной экономіи, со включеніемъ наставленій къ изученію и критикѣ теоріи народнаго хозяйства и соціализма". Пер. съ 3 нѣм. изд. Спб. 1893.—„Критическая исторія общихъ принциповъ механики, съ приложеніемъ главы объ изученіи физико-математическихъ наукъ. Пер. Н. Маракуева. М. 1893.—„Цѣнность жизни". Изслѣдованіе въ смыслѣ героическаго жизнепониманія. Пер. съ 4-го нѣм. изд. Ю. М. Антоновскаго, съ біогр. очеркомъ Деля и портретомъ автора. Спб. 1894, 2-е изд. Спб. 1896.—„Великіе люди въ литературѣ". Критика современной литературы съ новой точки зрѣнія. Пер. съ нѣм. Ю. М. Антоновскаго. Спб. 1898.—„Высшее женское образованіе и университеты". Спб. 1902.— „Къ реформѣ средней и высшей школы". Пер. съ нѣм. П. Маракуева. Спб. 1904.—О Дюрингѣ см.: *А. А. Козловъ*, Философія дѣйствительности. Изложеніе философской системы Дюринга съ прилож. критическаго обзора. Кіевъ 1878. Современная нравственно-политическая литература. О. Зап. 1878, 8-9; *Волковъ*, Сочиненія противъ пессимизма. Прав. Собесѣд. 1880, 11-12; *А. Н.*, Современный новаторъ въ борьбѣ съ рутиной. В. Е. 1882, 12; *А. Красносельскій*, Голосъ жизни въ области мысли. О. З. 1883, 9-10; *Дм. Ройтманъ*, Евгеній Дюрингъ, какъ литературный критикъ и его новый критическій пріемъ. Ю. М. Антоновскаго. Спб. 1897; *Фр. Энгельсъ*, Философія, Политическая экономія, Соціализмъ (Переворотъ въ наукѣ, произведенный Дюрингомъ). Пер. съ 3-го нѣм. изд. Спб. 1904; 2-ое изд. Спб. 1905.

Ф. А. Ланге. „Психологія, умозрительная и опытная психологія; историческій очеркъ психологіи и ея значеніе для педагогіи". Педагогич. Сбор. 1871, 2-4, 6-10. — „Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время". Пер. съ 3-го нѣм. изд. Н. Н. Страхова. 2 тт. Спб. 1881-1883, 2-е изд. Спб. 1899; другой переводъ подъ ред. Вл. Соловьева. Кіевъ 1899. — „Рабочій вопросъ". Пер. А. Л. Блека подъ ред. Р. И. Сементковскаго. Спб. 1892; 2-е изд. 1895; 3-е изд.—О Ланге см.: *Алексѣй Введенскій*, Необходимость преобразованія нравственно-религіозной жизни современнаго запада и общее направленіе, въ которомъ должно совершиться это преобразованіе. Чтен. въ общ. люб. дух. просв. 1881, 1; *Свящ. Н. Стеллецкій*, Нѣсколько критическихъ замѣчаній по поводу мнѣнія нѣм. философа Ланге о сравнительномъ значеніи для развитія науки взглядовъ Протагора и Платона на познаніе. Вѣра и Разумъ 1894, № 16; *Бердяевъ*, Ф. А. Ланге и критическая философія. М. Б. 1900, 3.

Г. Гельмгольцъ. „Популярныя и научныя статьи": Объ отношеніи естествознанія къ системѣ наукъ вообще. О естественнонаучныхъ тру-

тизмъ и внушеніе". Пер. Н. Колубовской. М. 1893. 2-е изд. 1895.—„Душа и мозгъ". Одесса 1895.— „Индивидуумъ и общество". Рѣчь. Спб. 1896.—„Очеркъ психологіи". Пер. Г. А. Паперна. Спб. 1897; другой пер. Д. Викторова подъ ред. съ предисл. и примѣч. проф. Н. Я. Грота. М. 1897. —„Философія и наука". Пер. П. Берлина. Науч. Об. 1897, 5.—„Введеніе въ философію". Пер. С. С. Штейнберга и С. Д. Львова. Спб. 1902; другой переводъ Котляра подъ ред. проф. Трубецкаго. М. 1902.—„Психологія и естествознаніе". Спб. 1905.—О В. Вундтѣ см.: *І. Макаровъ*, Логическая теорія Вундта. Рус. Бог. 1884, 10 и 11; *А. Бао*, Нравственныя воззрѣнія Вундта. Вып. I. Воронежъ 1889; *А. Волынскій*, Замѣтка объ этикѣ Вундта. Сѣв. Вѣст. 1889, 5; *Л. Оболенскій*, Система философіи Вундта Рус. Бог. 1889, 7-9; *Г. Челпановъ*, Общіе результаты психо-метрическихъ изслѣдованій лейпцигской психолог. лабораторіи и ихъ значеніе для психологіи. Р. М. 1889, 8; *А. Волынскій*, Науки и философія, критическій обзоръ главнѣйшихъ произведеній Вундта. Сѣв. Вѣст. 1890, 1-5; *Я. Колубовскій*, Психологическая лабораторія Вундта. Рус. Бог. 1890, 2-3; *А. Бао*, Идеалъ новѣйшей этики. Вопр. фил. и психол. 1891, кн. 7; *С. Говоровъ*, Основы морали Вундта. Вѣра и Разумъ 1891, №№ 7, 9 и 10; *К. Вентцель*, Система философіи Вундта. Вопр. фил. и псих. 1892, кн. 11; *П. Мокіевскій*, Вундтъ о гипнотизмѣ и внушеніи. Р. Б. 1893, 10; *Ѳ. Зѣлинскій*, Вильгельмъ Вундтъ и психологія языка. Вопр. фил. и психол. 1902, 61-62; *В. Кенигъ*, В. Вундтъ, его философія и психологія. Пер. С. Штейнберга. Спб. 1902.

І. Г. Кирхманъ. „Философія въ общедоступномъ изложеніи". Пер. подъ редак. Л. Оболенскаго. Спб. 1896.

А. Риль. „Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма". Пер. Е. Корша. М. 1888.—„Фридрихъ Нитцше, какъ художникъ и мыслитель". Пер. З. Венгеровой. Съ портр. Спб. 1898; 2-ое изд. Спб. 1901.—„Научная и ненаучная философія". Пер. С. Кричевскаго подъ ред. М. Филиппова. Н. Об. 1901, 2-3. — „Введеніе въ современную философію". Восемь лекціи Пер. съ нѣм. Г. А. Котляра. М. 1903: другой пер. С. Штейнберга. Спб. 1904.—О Рилѣ см.: *П. Тихоміровъ*, Гносеологія Риля. Вопр. фил. и псих. 1901, кн. 58.

Р. Авенаріусъ. „Философія какъ мышленіе о мірѣ сообразно принципу наименьшей мѣрѣ силъ". Prolegomena къ „Критикѣ чистаго опыта". Пер. И. Федорова подъ ред. М. Филиппова. Спб. 1899.—„Человѣческое понятіе о мірѣ". Спб. 1902. — Критика чистаго опыта въ изложеніи А. Луначарскаго. М. 1905.—О немъ см.: *М. Филипповъ*, О философіи чистаго опыта. Науч. Об. 1898, 5-6; *Фр. Карстаньенъ*, Введеніе въ „Критику чистаго опыта". Пер. В. Лесевича. Спб. 1898, 2-ое изд. 1899; *Его же*, Психологія Авенаріуса по неизданнымъ матеріаламъ. Науч. Обоз. 1899, 2 и 3; *А. Гуревичъ*, Къ теоріи познанія. Жизнь 1900, кн. 2-4; *Фр. Карстаньенъ*, Рихардъ Авенаріусъ и его общая теорія познанія—Эмпиріокритицизмъ. Пер. съ англ. Кіевъ 1902; *Э. Ѳ. Эрдманъ*, Пролегомена къ общей теоріи „Понятій" на эмпиріокритическомъ основаніи. Варшава 1903; *Д. Викторовъ*, Критика чистаго опыта. Вопр. фил. и психол. 1905, кн. 77.

Г. Риккертъ. „Границы естественно-научнаго образованія понятій". Логическое введеніе въ историческія науки. Пер. съ нѣм. А. Водена. Спб. 1904. — „Введеніе въ трансцендентальную философію". Перев. со 2-го нѣм. изд. Г. Шпетта. Кіевъ 1904.

Э. ф. Гартманъ. „Сущность мірового процесса или философія безсознательнаго". Вып І. По 2-ому нѣм. изд. полное изложеніе съ присоединеніемъ предисловія, введенія, критической оцѣнки системы. А. А. Козлова. М. 1873. Вып. II. По 4-ому нѣм. изд. полное изложеніе системы. М. 1875; другое изданіе полный переводъ Г. Котляра. М. 1902.—„Спиритизмъ" Пер. съ нѣм.

А. М. Бутлерова. Спб. 1887.—„Пессимизмъ и педагогика". Пер. съ рукописи Вл. Соловьева, Рус. Обозр. 1890, 1.—„Современная психологія". Критическая исторія нѣмецкой психологіи за вторую половину девятнадцатаго вѣка. Пер. съ нѣм. Г. А. Котляра подъ ред. М. М. Филиппова. М. 1902.— О Э. ф. Гартманѣ см.: *Г. Струве*, Новѣйшее произведеніе философскаго пессимизма въ Германіи. Философія безсознательнаго Гартмана. Р. В. 1873, 1; *Вл. Соловьевъ*, Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ. М. 1874; *М. А. Н.*, По поводу новой брошюры Гартмана: „Саморазложеніе христіанства и религія будущаго". Прав. Обоз. 1875, 4; *А. Г.*, Педагогическія идеи. Э. ф. Гартмана. Рус. Вѣстн. 1876, 11; *Л. Б.*, Философія безсознательнаго передъ судомъ естествознанія. Зн. 1877. 2; *Л. Оболенскій*, Безсознательная философія Э. Гартмана. Св. 1878, 2; *Е. Каро*, Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ. Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ. М. 1883; *Н. Глубоковскій*, Разборъ ученія Гартмана объ абсолютномъ началѣ, какъ безсознательномъ. Вѣра и Разумъ 1888. №№ 20, 21 и 24; *Д. Селли*, Пессимизмъ. Исторія и критика. Пер. со 2-го изд. подъ ред. и пред. Вл. Яковенко. Спб. 1893; *А. Кирилловичъ*, Пессимистическая телеологія и эсхатологія Гартмана. Вѣра и Разумъ 1894, №№ 14, 15, 19-21; *Осв. Кюльпе*, Современная философія въ Германіи. Глава V. Идеализмъ. Пер. съ нѣм. М. Лемберка подъ ред. и съ пред. проф. Н. Н. Ланге. М. 1903.

Я. Дю-Прель. „Борьба за существованіе въ небесномъ пространствѣ". Зн. 1875, 1 и 2.—„Жизнь міровъ и обитатели планетъ". П. О. 1878, 8.—„Философія мистики или двойственность человѣческаго существа". Пер. М. Аксенова. Спб. 1895.—„Загадочность человѣческаго существа. Введеніе въ изученіе оккультич. наукъ. Пер. съ нѣм. М. С. Аксенова. М. 1898. 2-ое изд. М. 1904.—„Спиритизмъ". Пер. съ нѣм. М. Аксенова. М. 1904.

О М. Штирнерѣ. *В. Саводникъ*, Ницшеанецъ 40-хъ годовъ. Максъ Штирнеръ и его философія эгоизма. М. 1902.

Фр. Ницше. „Происхожденіе трагедіи". Пер. съ нѣм. Н. Полилова. Спб. 1899, 3-е изд. Спб. 1903; другой переводъ Ю. М. Антоновскаго въ изданіи Д. П. Клюкина. М. 1903. — „Рихардъ Вагнеръ въ Байрейтѣ". Пер. А. Коптяева. Міръ Искусства 1899, №№ 1-2, 3-4. — „Такъ говорилъ Заратустра". Книга для всѣхъ и ни для кого. Пер. Ю. М. Антоновскаго. Спб. 1900 2-ое *исправленное* изданіе. Спб. 1903; другой переводъ (девять отрывковъ) С. П. Нани. Спб. 1899. — „Свободный умъ. Афоризмы". (Изъ книги Jenseits von Gut und Böse). Пер. Н. Полилова. Нов. Ж. И. Л. 1899, 11 и 12.—Предисловіе къ „человѣческому, слишкомъ человѣческому". Пер. Д. Жуковскаго. Жизнь 1899, 1.—Къ естественной исторіи морали. Афоризмы. Пер. Нов. Полилова (изъ книги Jenseits von Gut und Böse) Н. Ж. И. Лит. 1900, 2 и 4. Письма къ Герсдорфу. Науч. Об. 1901, №№ 7 и 8.—Собраніе сочиненій въ 9 тт. Изд. Д. П. Клюкина. М. 1900-1903. Т. I. Такъ говорилъ Заратустра. Изд. 2-ое. Т. 2. По ту сторону добра и зла. 2-ое изд. Т. 3. Сумерки кумировъ. Т. 4. Происхожденіе трагедіи. Объ антихристѣ и др. статьи. Т. 5. Человѣческое слишкомъ человѣческое. Т. 6. Человѣкъ, какъ онъ есть. Т. 7. Странникъ и его тѣнь. Т. 8 Утренняя заря. Т. 9 Веселая наука.—„Избранныя афоризмы и мысли". Съ введеніемъ, біографіей и примѣчаніями проф. Г. Лихтенбергера. Пер. М. С. Моделя. Спб. 1902.—О Фр. Ницше см.: *В. Преображенскій*, Фридрихъ Ницше, критика морали альтруизма. Вопр. фил. и психол. 1892, кн. 15; *Л. Лопатинъ*, Больная искренность. Тамъ же, 1893, кн. 16; *П. Астафьевъ*, Генезисъ нравственнаго идеала декадента. Тамъ же; *В. Чуйко*, Общественные идеалы Фр. Ницше. Набл. 1893, кн. 16; *Н. Я. Гротъ*, Нравственные идеалы нашего времени. Фридрихъ Ницше и гр. Л. Толстой. М. 1893; *Н. Михайловскій*, О Ницше. Р. Б. 1894, 11 и 12; вошло въ „Литературныя воспоминанія и Современная смута" т. II. Спб. 1900; *М. Нордау*,

Вырожденіе. Пер. съ нѣм. В. Генкена съ предис. В. Арсѣенко. Изд. 2. Каз. 1896; *А. Риль*, Фридрихъ Ницше, какъ художникъ и мыслитель. Пер. съ нѣм. З. Венгеровой. 2-ое изд. Спб. 1901; *А. Риль* и *Г. Зиммель*, Фридрихъ Ницше. I. Художникъ и мыслитель. II. Этико-философскій силуэтъ. Пер. съ нѣм. Южина. Од. 1898; *Л. Штейнъ*, Фридрихъ Ницше и его философія. Пер. съ нѣм. М. Б. 1898, 9-11; *В. Козловъ*, Фридрихъ Ницше. Н. Об. 1898, 1; *В. Г. Щегловъ*, Гр. Л. Толстой и Фр. Ницше. Ярославль 1898; *С. Штейнбергъ*, Фридрихъ Ницше. Жизнь 1899, 9; *Л. Шестовъ*, Добро въ ученіи гр. Л. Толстаго и Фр. Ницше. Спб. 1900 (см. объ этой книгѣ ст. *Н. Михайловскаго*. Р. Б. 1900, 2 и 3); *Г. Струве*, Современная анархія духа и ея философъ Фридрихъ Ницше. Харьковъ 1900; *А. Э.*, Дружба и разрывъ Ницше съ Вагнеромъ. Нов. Ж. Ин. Лит. 1900, 9; *Н. Н. Михайловскій*, Литературныя воспоминанія и современная смута. Т. II. Спб. 1900; *Г. А. Рачинскій*, Трагедія Ницше. Опытъ психологіи личности, ч. I. Діонисъ и Аполонъ. Вопр. фил. и психол. 1900, кн. 55; *Ферстеръ-Ницше*, Какъ возникъ Заратустра. Пер. М. Антоновскаго. Жизнь 1901, 3; *А. Г.*, Переписка Ницше. Р. Б. 1901, 3; *А. Лихтенберже*, Философія Ницше. Переводъ подъ ред. и со вступительной статьей. М. Невѣдомскаго. Спб. 1901; *Файгингеръ*, Ницше, какъ философъ. М. 1903; *Л. Шестовъ*, Достоевскій и Ницше (Философія трагедіи). Спб. 1903; *Кн. Е. Трубецкой*, Философія Ницше. Вопр. филос. и психол. 1903, кн. 66-69; отдѣльно М. 1904; *Осв. Кюльпе*, Современная философія въ Германіи. Пер. съ нѣм. М. Лемберка подъ ред. и съ пред. пр. Н. Н. Ланге. Глава IV. Натурализмъ. М. 1903; *С. Л. Франкъ*, Фр. Ницше и этика любви къ дальнему („Проблемы идеализма". М. 1903); *Г. Маркеловъ*, Философія Ницше какъ культурная проблема. М. Б. 1903, 10 и 11; *М. Хейсинъ*, Достоевскій и Ницше. М. Б. 1903, кн. 6; *Хмълевскій*, Патологическій элементъ въ личности и творчествѣ Ницше. Кіевъ 1904; *Л. Фишеръ*, Фридрихъ Ницше—„антихристъ" въ новѣйшей философіи. Пер. М. Воскресенскаго М. 1904. *А. Фулье*, Ницше и имморализмъ. Пер. съ фр. Спб. 1905; *I. Давыдовъ*, Аморализмъ Ницше и идея долга. Вопросы жизни 1905, № 2; *А. Г.*, Ницше и Брандесъ. Русск. Бог. 1905, Апрѣль; *Д. В. Скрынченко*, Ученіе Фридриха Ницше о цѣнности жизни въ связи съ общимъ его міровоззрѣніемъ. Минскъ 1905.

Указатель

личныхъ именъ, упоминаемыхъ во второмъ томѣ.

Цифры, напечатанныя жирнымъ шрифтомъ, означаютъ страницы систематическаго указателя русской литературы

В. В. Лесевичъ. Что такое научная философія? Спб. 1891.

П. П. Соколовъ. Философія въ современной Германіи. Прав. Об. 1890, 2-4.

Алексѣй Введенскій. Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи. Серг. Посадъ 1894.

Его же. Философія будущаго въ Германіи. Бог. Вѣстн. 1894, 1.

Т. Рибо. Современная нѣмецкая психологія. Пер. съ фр. Л. Ройзмана. Спб. 1895.

С. Бугле. Соціальная наука въ современной Германіи. Пер. съ нѣм. Спб. 1900.

А. Шпиръ. Очерки критической философіи. Пер. Н. А. Бракеръ. М. 1901.

Освальдъ Кюльпе. Современная философія въ Германіи. Характеристика ея главныхъ направленій. Пер. съ нѣм. М. Лемберка подъ ред. и съ предис. проф. Н. Н. Ланге. М. 1903.

Отдѣльные представители.

М. Дробишъ. „Нравственная статистика". Изслѣдованіе. Спб. 1867.

М. Лазарусъ. „Обманы чувствъ". С. Об. 1868.—„Этика юдоизма". Пер. съ нѣм. И. К. Брусиловскаго и Г. Л. Полинковскаго подъ ред. М. Г. Моргулиса и Я. Л. Сакера. Съ приложеніемъ статьи о М. Лазарусѣ А. Г. Горнфельда. Одесса 1903.

Э. Целлеръ. „Очеркъ исторіи греческой философіи". Пер. Н. Некрасова подъ ред. М. И. Каринскаго. Спб. 1886.

Куно Фишеръ. „Исторія новой философіи". Пер. Н. Н. Страхова. 4 тт. Спб. 1862-64. — „Исторія новой философіи" въ 8 тт. Вышли: т. IV полутомъ 1-ый, т. VIII, т. III и т. VII. Спб. 1901—1905 (см. стр. 381).—„Реальная философія и ея вѣкъ". Пер. Н. Н. Страхова. Спб. 1867; 2-ое изд. Спб. 1870. Три вступительныя лекціи изъ исторіи новой философіи. Пер. В. А. Солянникова. Спб. 1881.—„Г. Э. Лессингъ, какъ преобразователь нѣмецкой литературы", въ 2-хъ чч. Перев. съ нѣм. И. П. Рассадина. М. 1882.—„Фаустъ" Гете, возникновеніе и составъ поэмы. Пер. И. Д. Городецкаго. М. 1885, изд. 2-ое М. 1887.—„Публичныя лекціи о Шиллерѣ". М. 1890.—„Артуръ Шопенгауеръ". Пер. съ нѣм. подъ ред. Преображенскаго. М. 1896.—„Введеніе въ исторію новой философіи", въ 2-хъ выпускахъ. Пер. съ 4-го нѣм. изд. В. А. Попова. М. 1900-1901. — „Гамлетъ" Шекспира. Пер. съ нѣм. А. Страхова. Правда 1904, кн, 2, 4, 6; отд. изд. М. 1905.

Объ И. Г. Фихте (Младшемъ) см.: *П. Л. Лавровъ*, Современные германскіе теисты. Рус. Сл. 1859, 7; *А. Волынскій*, Профессоры философіи въ современной Германіи, Фихте Младшій. От. Зап. 1865, 11; *Ѳ. Ѳ. Гусевъ*, Теистическая тенденція въ психологіи Фихте Младшаго и Ульрици. Труды Кіев. дух. акад. 1891, 1-2; *А. Дружининъ*, Ученіе Фихте Младшаго о воскресеніи и явленіяхъ Христа. Вѣра и Разумъ. 1887, 13-14.

Г. Ульрици. „Богъ и природа". 2 чч. Спб. 1867-68.—„Тѣло и душа", основанія психологіи и логики. Спб. 1869. — „Душа человѣка и ея отношеніе къ тѣлу, по ученію современнаго естествознанія". Пер. М. И. Митрополькаго. Правос. Соб. 1879, 7-8.—„Нравственная природа человѣка". Пер. В. И. Голубинскаго. Прав. Соб. Казань 1878.

М. Карьеръ. „Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры". 4 тт. Пер. Е. Корша. М. 1874.—„Драматическая поэзія". Пер. В. А. Яковлева. Спб. 1898.—О немъ см.: *С. Крыловъ* М. Карьеръ о матеріализмѣ и эстетикѣ. Москов. Вѣд. 1893. №№ 18 и 20.

А. Тренделенбургъ. „Логическія изслѣдованія". 2 чч. М. 1868.

О Л. Фейербахѣ см. выше стр. 398.

Д. Штраусъ. „Людвигъ Спиттлеръ“, этюдъ. Совр. 1862, стр. 1-26. Фр. Страусъ. „Вольтеръ, его жизнь и сочиненія“. Лекц., читан. при гесендармш. дворѣ. Пер. подъ ред. Н. Страхова. Спб. 1874.—Д. Штраусъ. „Ульрихъ фонъ Гуттенъ“. Пер. подъ ред. Э. Л. Радлова. Спб. 1897.—О Штраусѣ см.: Докторъ Штраусъ и его исповѣдь. Русск. Вѣстн. 1873, 11; *Н. К. Михайловскій*, Идеализмъ, идолопоклонство и реализмъ. От. Зап. 1873, 12 и въ IV т. „Сочиненій“. Спб. 1876; *К. К. Арсеньевъ*, Д. Ф. Штраусъ. В. Евр. 1876, 9-10; *А. Г.*, Д. Штраусъ (Письма о нѣмец. богословіи, школа историко-критическая). Прав. Собесѣд. 1882, 5.

Я. Молешоттъ. „Ученіе о пищи, общепонятно изложенное Я. Молешоттомъ“. Спб. 1863; 2-ое изд. 1868.—„Физіологическіе эскизы Я. Молешотта“. Перев. съ примѣч. А. Пальховскаго. М. 1863.—„Круговоротъ жизни“, физіологическіе отвѣты на „письма о химіи“. Ю. Либиха. Пер. подъ ред. И. Щелкова. Харьковъ 1866.—„Естествознаніе и медицина“. Лекція читан. 28 ноябр. 1864 въ высшей туринской школѣ. М. 1865.—„Причины и дѣйствія въ ученіи о жизни“. Пер. В. Святловскаго. М. 1868.—„Георгъ Форстеръ, народный естествоиспытатель. Его жизнь и краткія извлеченія изъ нѣк. его сочиненій“. Пер. съ нѣм. Спб. 1874.

К. Фохтъ. „Естественная исторія мірозданія“. Пер. и доп. примѣч. А. Пальховскаго. М. 1863.—„Физіологическія письма“. Пер. съ 3-го изд. Н. Бабкина и С. Ламанскаго. Вып. I. Спб. 1863.—„Человѣкъ, мѣсто его въ мірозданіи и въ исторіи земли“. Пер. д-ра Канкшина. Спб. 1864.—„Зоологическіе очерки или старое и новое изъ жизни людей и животныхъ“. Пер. подъ ред. В. Ковалевскаго, т. I. Спб. 1864.—„Руководство къ геологіи“. Пер. съ доп. А. Кормилова. Спб. 1865.—„Происхожденіе сухопутныхъ животныхъ“. М. 1881, 4-5.—„Объ органической жизни“. Рус. Бог. 1884, 1.—О Фогтѣ см.: *Герценъ*, Былое и думы, т. IX. Женева 1879; Карлъ Фохтъ. Науч. Об. 1895, № 21; Изъ университетск. воспоминаній Карла Фохта. Тамъ же 1896, №№ 22 и 27.

Л. Бюхнеръ. „Физіологическія картины“. Пер. С. А. Усова. М. 1862.—„Прогрессъ въ природѣ“. Рус. Бог. 1885, 2.—О немъ см.: *В. Г. Рождественскій*, Матеріализмъ Бюхнера. Христ. Чтеніе 1868, 3-4, 7-8, 10-12; *В. В. Лункевичъ*, Людвигъ Бюхнеръ. Р. Б. 1899, Сборникъ.

Э. Геккель. „Прогрессъ въ наукѣ о животныхъ“. Зн. 1875, 9.—„Томасъ Генри Гексли“. Природа 1874, 2.—„Ученіе о развитіи организмовъ“. Природа 1876, 3-4, 1877, 1-2.—„Современная теорія развитія въ ея отношеніи къ естественной философіи“. Прир. и Охота. 1878, 2.—„Царство протистовъ“. Пер. съ нѣм. И. Устюжанова подъ ред. и съ прим. Э. К. Брандта съ 58 рис. Спб. 1880.—„Происхожденіе и развитіе органовъ чувствъ“. Пер. подъ ред. проф. Э. К. Брандта. Спб. 1882.—„Филогенія“. Вѣкъ 1883.—„Транформизмъ и дарвинизмъ“. М. Бож. 1900, кн. 3-12.—„Чудеса жизни“. Вѣстн. Зн. 1905, кн. 1.—О Геккелѣ см.: *В. Вольфсонъ*, Современная біологія и Эрнстъ Геккель. Человѣческій организмъ и его жизнь. Спб. 1883; *Н. Иванцовъ*, Исповѣдь естествоиспытателя. Вопр. фил. и псих. 1893, кн. 18; *Буткевичъ*, Философія монизма. Харьковъ 1901; *Э. Дю-буа-Реймонъ*, О границахъ познанія природы. Семь міровыхъ загадокъ. Пер. съ нѣм. подъ ред. С. И. Ершова. М. 1901.

В. Оствальдъ. „Энергія и ея превращенія“. Вступ. рѣчи. Переводъ Н. Дрентельна. Спб. 1889.—„Несостоятельность научнаго матеріализма“. Пер. подъ ред. проф. И. И. Вальдена. Рига 1896.—„Натуръ-философія“. Пер. Г. А. Котляра подъ ред. М. Филиппова. М. 1902.—Объ Оствальдѣ см.: *Алекс. Введенскій*, Атомизмъ и энергетизмъ. Сѣв. Вѣст. 1896, 9; *В. Воробьевъ*, Основы энергетическаго міросозерцанія. Вопр. фил. и псих. 1904, кн. 73-75; *Дм. Лиценко*, Фр. В. Оствальдъ по поводу 25-лѣтія ученой дѣятельности. Правда 1904, кн. 3.

Фр. Энгельсъ. „Вліяніе экономическихъ условій на развитіе общества". Пер. съ нѣм. М. Б. 1897, кн. 1.—„Діалектика и метафизика". Науч. Об. 1897, 5.—„Происхожденіе семьи, собственности и государства". Перев. Е. П. Бошнякъ подъ ред. Н. Спиридонова. Спб. 1899; другой пер. съ 6-го нѣм. изд. подъ ред. М. П. Іолшина. Спб. 1899.—„Философія, Политическая экономія, Соціализмъ". Пер. съ 3-е нѣм. изд. Спб. 1904; 2-ое изд. Спб. 1905.— „Къ критикѣ политической экономіи". Одесса 1905. — „Отъ утопіи къ научной теоріи". Спб. 1905.

К. Марксъ. „Капиталъ" т. I и II. Спб. 1872-1885. — „Капиталъ. Критика политической экономіи". Т. I, кн. 1. Процессъ производства капитала. Пер. съ 4-го нѣм. изд. провѣр. Фр. Энгельсомъ подъ ред. П. Струве. Вып. I и II. Спб. 1899. — „Капиталъ" т. I. Пер. Д—она. Спб. 1899. — „Капиталъ", т. III. Спб. 1896.—„Капиталъ", т. I и II. Процессъ производства капитала. Пер. Любимова. Спб. 1898. — „Критика нѣкоторыхъ положеній политической экономіи". Пер. П. Румянцева подъ ред. А. Мануйлова. М. 1896.—„Нищета философіи, отвѣтъ на „философію нищеты" г. Прудона". Пер. съ фр. въ 2-хъ вып. вып. I, Кіевъ 1898; другой полный пер. С. А. Алексѣева. Одесса 1905. — О Марксѣ см.: *Ю. Жуковскій*, Карлъ Марксъ и его книга о капиталѣ. В. Ев. 1877, 9; *М.*, Карлъ Марксъ передъ судомъ Ю. Жуковскаго. О. З. 1877, 10; *Б. Чичеринъ*, Нѣмецкіе соціалисты. Спб. 1878; *Г. Гроссъ*, Научная сторона экономической системы Карла Маркса. Одесса 1890; другой переводъ: Экономическая система К Маркса съ научной стороны. Популярный очеркъ. Перев. и пред. Н. Рашковскаго. Спб. 1895; *К. Каутскій*, Экономическое ученіе Маркса. „Помощь самообразованія" 1891, вып. 3; полный пер., 2-е изд. Одесса 1905; *Н. И. Зиберъ*, Давидъ Рикардо и Карлъ Марксъ въ ихъ общественно-экономическихъ изслѣдованіяхъ, 3-е изд. Спб. 1898; *Бомъ-Баверкъ*, Теорія К. Маркса и ея критика. Спб. 1897; *П. Лафаргъ*, Карлъ Марксъ. Н. Сл. 1897 (августъ); *Л. Слонимскій*, Экономическое ученіе К. Маркса. Изложеніе и критическій разборъ. Спб. 1898; *М. Филипповъ*, Соціологическое ученіе К. Маркса. Науч. Об. 1897, 1-4; *Н. Г.*, Матеріализмъ и діалектическая логика. I. Діалектика и логика. II. Тайна гегелевской діалектики. III. Философскія предпосылки діалектической логики у Маркса и Энгельса. Р. Б. 1898, 6. IV. Критика формальной логики у Гегеля и Маркса. V. „Міръ какъ матерія... и противорѣчіе". Тамъ же, кн. 7; *Р. Штаммлеръ*, Хозяйство и право съ точки зрѣнія матеріалистическаго пониманія исторіи въ 2-хъ тт. Спб. 1899; *Г. Массарикъ*, Философскія и соціологическія основанія марксизма. Этюдъ по соціальному вопросу. Пер. съ нѣм. П. Николаева. М. 1900; *С. Франкъ*, Теорія цѣнности Маркса и ея значеніе. Критическій этюдъ. Спб. 1900; *П. Берменъ*, Къ вопросу о значеніи философіи Гегеля для основныхъ положеній марксизма. Жизнь 1900, 8; *Л. Вольтманъ*, Историческій матеріализмъ. Изложеніе и критика марксистскаго міросозерцанія. Пер. съ нѣм. подъ ред д-ра философіи М. Филиппова. Спб. 1901; *Э. Бернштейнъ*, Историческій матеріализмъ. Пер. Л. Канцель. Спб. 1901; *Бенедето Кроче*, Историческій матеріализмъ и марксистская экономія. Пер. П. Шутякова. Спб. 1902; *Г. Маркеловъ*, Идеализмъ и марксизмъ. М. Б. 1902, кн. 5; *Кн. Е. Н. Трубецкой*, Къ характеристикѣ ученія Маркса и Энгельса о значеніи идей въ исторіи („Проблемы идеализма". М. 1903); *В. К. Гредескуль*, Марксизмъ и идеализмъ. 2-е изд. М. 1905; *М. Туганъ-Барановскій*, Теоретическія основы марксизма. Спб. 1905; *В. Либкнехтъ*, Воспоминанія о Марксѣ. Од. 1905.

Р. Г. Лотце. „Микрокозмъ". Мысли естественной и бытовой исторіи человѣчества. Опытъ антропологіи. Пер. Е. Корша. 3 тт. М. 1866-67. — „Основанія практической философіи". Пер. съ нѣм. Я. Огуса. Спб. 1882. — „Основанія психологіи". Пер. съ нѣм. Спб. 1884. Изъ Лоце, Наслажденіе въ жизни и трудъ. Эпоха 1864.—О Лотце см.: *А. А. Козловъ*, Современныя

направленія въ философіи. Загран. Вѣст. 1881, т. I; *Я. Озе*, Персонализмъ и проективизмъ въ философіи Лотце. Юрьевъ 1896.

О Г. Т. Фехнерѣ см.: *Г. Челпановъ*, Что такое экспериментальная психологія? М. Б. 1899, кн. 7-8; *К-са*, Вундтъ о Фехнерѣ. Рѣчь. М. Б 1901, кн. 8.

Фр. Паульсенъ. „Введеніе въ философію". Пер. съ нѣм. подъ ред. П. Преображенскаго. М. 1894, 2-е изд. 1899, 3-е изд. 1904. — „Гамлетъ какъ трагедія пессимизма". Одесса, 1894.—„Сущность и задачи этики". Нов. Об. 1898, 1.—„Нѣмецкіе университеты и ихъ историческое развитіе". Пер. съ нѣм. Н. Е. Вернадской подъ ред. В. И. Вернадскаго. М. 1898; въ перев. Г. Гроссмана. „Германскіе университеты". Спб. 1904.—„Иммануилъ Кантъ, его жизнь и ученіе". Пер. съ нѣм. Н. Лосскаго. Съ портр. Спб. 1899; 2-е изд. 1905.—„Образованіе". Пер. съ нѣм. М. 1900.—„Общеобразовательная школа будущаго". Пер. съ нѣм. подъ ред. К. А. Поссе. Спб. 1901.—„Шопенгауеръ, Гамлетъ, Мефистофель. Три очерка изъ исторіи пессимизма". К. 1902. — „Ар. Шопенгауеръ, какъ человѣкъ, философъ и учитель". Пер. съ нѣм. Т. Богдановичъ. М. Б. 1902, кн. 1 и 3.

Ев. Дюрингъ. „Курсъ національной и соціальной экономіи, со включеніемъ наставленій къ изученію и критикѣ теоріи народнаго хозяйства и соціализма". Пер. съ 3 нѣм. изд. Спб. 1893.—„Критическая исторія общихъ принциповъ механики, съ приложеніемъ главы объ изученіи физико-математическихъ наукъ. Пер. Н. Маракуева. М. 1893.—„Цѣнность жизни". Изслѣдованіе въ смыслѣ героическаго жизнепониманія. Пер. съ 4-го нѣм. изд. Ю. М. Антоновскаго, съ біогр. очеркомъ Деля и портретомъ автора. Спб. 1894, 2-е изд. Спб. 1896.—„Великіе люди въ литературѣ". Критика современной литературы съ новой точки зрѣнія. Пер. съ нѣм. Ю. М. Антоновскаго. Спб. 1898.—„Высшее женское образованіе и университеты". Спб. 1902.— „Къ реформѣ средней и высшей школы". Пер. съ нѣм. Н. Маракуева. Спб. 1904.—О Дюрингѣ см.: *А. А. Козловъ*, Философія дѣйствительности. Изложеніе философской системы Дюринга съ прилож. критическаго обзора. Кіевъ 1878. Современная нравственно-политическая литература. О. Зап. 1878, 8-9; *Волковъ*, Сочиненія противъ пессимизма. Прав. Собесѣд. 1880, 11-12; *А. Н.*, Современный новаторъ въ борьбѣ съ рутиной. В. Е. 1882, 12; *А. Красносельскій*, Голосъ жизни въ области мысли. О. З. 1883, 9-10; *Дм. Ройтманъ*, Евгеній Дюрингъ, какъ литературный критикъ и его новый критическій пріемъ. Ю. М. Антоновскаго. Спб. 1897; *Фр. Энгельсъ*, Философія, Политическая экономія, Соціализмъ (Переворотъ въ наукѣ, произведенный Дюрингомъ). Пер. съ 3-го нѣм. изд. Спб. 1904; 2-ое изд. Спб. 1905.

Ф. А. Ланге. „Психологія, умозрительная и опытная психологія; историческій очеркъ психологіи и ея значеніе для педагогіи". Педагогич. Сбор. 1871, 2-4, 6-10. — „Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время". Пер. съ 3-го нѣм. изд. Н. Н. Страхова. 2 тт. Спб. 1881-1883, 2-е изд. Спб. 1899; другой переводъ подъ ред. Вл. Соловьева. Кіевъ 1899. — „Рабочій вопросъ". Пер. А. Л. Блека подъ ред. Р. И. Сементковскаго. Спб. 1892; 2-е изд. 1895; 3-е изд.—О Ланге см.: *Алексѣй Введенскій*, Необходимость преобразованія нравственно-религіозной жизни современнаго запада и общее направленіе, въ которомъ должно совершиться это преобразованіе. Чтен. въ общ. люб. дух. просв. 1881, 1; *Свящ. Н. Стеллецкій*, Нѣсколько критическихъ замѣчаній по поводу мнѣнія нѣм. философа Ланге о сравнительномъ значеніи для развитія науки взглядовъ Протагора и Платона на познаніе. Вѣра и Разумъ 1894, № 16; *Бердяевъ*, Ф. А. Ланге и критическая философія. М. Б. 1900, 3.

Г. Гельмгольцъ. „Популярныя и научныя статьи": Объ отношеніи естествознанія къ системѣ наукъ вообще. О естественнонаучныхъ тру-

дахъ В. Гете. О физіологическихъ основаніяхъ музыкальной гармоніи. Ледъ и ледники. Съ 26 рис. Спб. 1866.—„О взаимодѣйствіи силъ природы". Рѣчь. Совр. 1864, 4; другой пер. Я. Самойлова. Спб. 1896.—„Законъ сохраненія силы". Пер. съ анг. Д. Рындовскаго. Харьковъ 1865; другой пер. Е. II. Гессена: „О сохраненіи энергіи". Спб. 1897.—„О зрѣніи человѣка". З. Вѣст. 1865, 12; другой пер. „О зрѣніи". Спб. 1896.—„О цѣли и успѣхахъ естествознанія. Б. 1871, 6.—„Ученіе о слуховыхъ ощущеніяхъ, какъ физіологическая основа для теоріи музыки. Пер. съ 3-го нѣм. изд. съ рис. Спб. 1875. — Тоже подъ заглавіемъ „О физіологическихъ причинахъ музыкальной гармоніи". Съ рис. Спб. 1896.—„Факты въ воспріятіи. Спб. 1875. — „О происхожденіи и значеніи геометрическихъ аксіомъ" З. 1876, 8; новый пер. Спб. 1895.—„Объ академической свободѣ германск. унив. М. 1879.—„Современное развитіе теоріи Фарадея объ электричествѣ". М. 1881, 7.—„Публичныя лекціи". М. 1892. — „Счетъ и измѣренія". Понятіе о числѣ. Пер. Е. Васильева. Казань 1893.—„Примѣненіе аксіомъ къ физическому міру". Пер. А. Рязанцева. Науч. Об. 1894, № 46.—„Объ отношеніи естественныхъ наукъ къ знанію вообще". М. Б. 1894, 11.—„Популярныя рѣчи". Пер. слушательницъ В. Ж. К. подъ ред. О. Д. Хвольсона и С. Я. Терешина, ч. 1 и 2. Спб. 1896-1897. — „Гете и научныя идеи XIX в." пер. Вѣтринскаго. Спб. 1896.—О Гельмгольцѣ см.: *Э. Махъ*, Введеніе въ ученіе о звуковыхъ ощущеніяхъ Гельмгольца. Пер. съ нѣм. Е. Сысоевой. Спб. 1879; *Е. Челпановъ*, Гельмгольцъ, какъ философъ и психологъ. Вопр. фил. и псих. 1891, кн. 10; *И. Сѣченовъ*, Г. ф. Гельгольцъ, какъ физіологъ. Р. М. 1894, 12.

Э. Махъ. „Ученіе объ электричествѣ и магнетизмѣ въ элементарномъ изложеніи". Пер. съ нѣм. Л. Геймана. Спб. 1894.—„Мистицизмъ въ области механики". Пер. С. Левинсона. Науч. Об. 1897, 3. — „Экономія науки". Тамъ же № 4. — Отношеніе механики къ другимъ наукамъ. Тамъ же, № 5.— „Законъ причинности и объясненіе". Н. Об. 1898, 10. — „Методъ и цѣль научнаго изслѣдованія. Тамъ же, 12. — „Научно - популярные очерки". Вып. I. Этюды по теоріи познанія. Пер. съ нѣм. А. А. Мейера, подъ ред. П. К. Энгельмейера. М. 1901. вып. II. Этюды по естествознанію М. 1901.— „Объ относительной цѣнности филологическихъ и естественно-научныхъ предметовъ для образованія". Пер. съ нѣм. Жизнь 1901, 2. — „Роль случая въ открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ". Н. Об. 1902, 3. — „Антиметафизическія размышленія". Тамъ же, 1902, 12. — О Махѣ см.: *В. Лесевичъ*, Что такое научная философія? Спб. 1891; *П. К. Энгельмейеръ*, Теорія познанія Э. Маха. Вопр. фил. и психол. 1897, кн. 38; *Д. Викторовъ*, Философскіе взгляды Эрнста Маха. Тамъ же 1904, кн. 73; *Теодоръ Беергъ*, Міровоззрѣніе современнаго естествоиспытателя. Пер. Г. Котляра. Правда 1905, № 2.

Г. Герцъ. „Объ отношеніяхъ между свѣтомъ и электричествомъ". Спб. 1890. — „Электрическая сила". Съ 6 черт. въ текстѣ. Спб. 1894.

В. Вундтъ. „Душа человѣка и животныхъ". Пер. Е. Кемница 2 тт. Спб. 1865; другой переводъ д-ра П. Я. Розенбаха съ совершенно переработаннаго 2-го нѣм. изд. „Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ". Спб. 1894.—„Руководство къ физіологіи человѣка". М. 1867. — „Физіологія языка". Спб. 1868. (Современные вопросы антропологіи, вып. 4). — „Исторія развитія ученій о веществѣ". Знан. 1876, 7. — „Современныя задачи философіи". Тамъ же, 1876 10.—„Основанія физіологической психологіи". Пер. В. Кандинскаго. 2 тт. М. 1880. — „Психологическіе методы". М. 1882, 6-7. — „Этика". Изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни. Пер. съ нѣм. Спб. 1887-88. — „Теорія матеріи". Рус. Бог. 1887-88. — „Система философіи". Рус. Бог. 1889, 6-9. Тоже въ перев. А. М. Водена. Спб. 1902. — „Языкъ душевныхъ движеній". Рус. Бог. 1891, 2. — „Связь философіи съ жизнью за послѣднія сто лѣтъ". Пер. I. Юровскаго. Одесса 1893, 3 изд. 1895.—„Гипно-

тизмъ и внушеніе". Пер. Н. Колубовской. М. 1893. 2-е изд. 1895.—„Душа и мозгъ". Одесса 1895. — „Индивидуумъ и общество". Рѣчь. Спб. 1896.— „Очеркъ психологіи". Пер. Г. А. Паперна. Спб. 1897; другой пер. Д. Викторова подъ ред. съ предисл. и примѣч. проф. Н. Я. Грота. М. 1897. — „Философія и наука". Пер. П. Берлина. Науч. Об. 1897, 5. — „Введеніе въ философію". Пер. С. С. Штейнберга и С. Д. Львова. Спб. 1902; другой переводъ Котляра подъ ред. проф. Трубецкаго. М. 1902.—„Психологія и естествознаніе". Спб. 1905.—О В. Вундтѣ см.: *І. Макаровъ*, Логическая теорія Вундта. Рус. Бог. 1884, 10 и 11; *А. Бао*, Нравственныя воззрѣнія Вундта. Вып. I. Воронежъ 1889; *А. Волынскій*, Замѣтка объ этикѣ Вундта. Сѣв. Вѣст. 1889, 5; *Л. Оболенскій*, Система философіи Вундта Рус. Бог. 1889, 7-9; *Г. Челпановъ*, Общіе результаты психо-метрическихъ изслѣдованій лейпцигской психолог. лабораторіи и ихъ значеніе для психологіи. Р. М. 1889, 8; *А. Волынскій*, Науки и философія, критическій обзоръ главнѣйшихъ произведеній Вундта. Сѣв. Вѣст. 1890, 1-5; *Я. Колубовскій*, Психологическая лабораторія Вундта. Рус. Бог. 1890, 2-3; *А. Бао*, Идеалъ новѣйшей этики. Вопр. фил. и психол. 1891, кн. 7; *С. Говоровъ*, Основы морали Вундта. Вѣра и Разумъ 1891, №№ 7, 9 и 10; *К. Вентцель*, Система философіи Вундта. Вопр. фил. и псих. 1892, кн. 11; *П. Мокіевскій*, Вундтъ о гипнотизмѣ и внушеніи. Р. Б. 1893, 10; *Ѳ. Зѣлинскій*, Вильгельмъ Вундтъ и психологія языка. Вопр. фил. и психол. 1902, 61-62; *В. Кениг*, В. Вундтъ, его философія и психологія. Пер. С. Штейнберга. Спб. 1902.

І. Г. Кирхманнъ. „Философія въ общедоступномъ изложеніи". Пер. подъ редак. Л. Оболенскаго. Спб. 1896.

А. Риль. „Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма". Пер. Е. Корша. М. 1888.—„Фридрихъ Нитцше, какъ художникъ и мыслитель". Пер. З. Венгеровой. Съ портр. Спб. 1898; 2-ое изд. Спб. 1901.—„Научная и ненаучная философія". Пер. С. Кричевскаго подъ ред. М. Филиппова. Н. Об. 1901, 2-3. — „Введеніе въ современную философію". Восемь лекцій Пер. съ нѣм. Г. А. Котляра. М. 1903: другой пер. С. Штейнберга. Спб. 1904.—О Рилѣ см.: *П. Тихоміровъ*, Гносеологія Риля. Вопр. фил. и псих. 1901, кн. 58.

Р. Авенаріусъ. „Философія какъ мышленіе о мірѣ сообразно принципу наименьшей мѣрѣ силъ". Prolegomena къ „Критикѣ чистаго опыта". Пер. И. Федорова подъ ред. М. Филиппова. Спб. 1899.—„Человѣческое понятіе о мірѣ". Спб. 1902. — Критика чистаго опыта въ изложеніи А. Луначарскаго. М. 1905.—О немъ см.: *М. Филипповъ*, О философіи чистаго опыта. Науч. Об. 1898, 5-6; *Фр. Карстаньенъ*, Введеніе въ „Критику чистаго опыта". Пер. В. Лесевича. Спб. 1898, 2-ое изд. 1899; *Его же*, Психологія Авенаріуса по неизданнымъ матеріаламъ. Науч. Обоз. 1899, 2 и 3; *А. Гуревичъ*, Къ теоріи познанія. Жизнь 1900, кн. 2-4; *Фр. Карстаньенъ*, Рихардъ Авенаріусъ и его общая теорія познанія—Эмпиріокритицизмъ. Пер. съ англ. Кіевъ 1902; *Э. Ѳ. Эрдманъ*, Пролегомена къ общей теоріи „Понятій" на эмпиріокритическомъ основаніи. Варшава 1903; *Д. Викторовъ*, Критика чистаго опыта. Вопр. фил. и психол. 1905, кн. 77.

Г. Риккертъ. „Границы естественно-научнаго образованія понятій". Логическое введеніе въ историческія науки. Пер. съ нѣм. А. Водена. Спб. 1904. — „Введеніе въ трансцендентальную философію". Перев. со 2-го нѣм. изд. Г. Шпетта. Кіевъ 1904.

Э. ф. Гартманъ. „Сущность міроваго процесса или философія безсознательнаго". Вып. I. По 2-ому нѣм. изд. полное изложеніе съ присоединеніемъ предисловія, введенія, критической оцѣнки системы. А. А. Козлова. М. 1873. Вып. II. По 4-ому нѣм. изд. полное изложеніе системы. М. 1875; другое изданіе полный переводъ Г. Котляра. М. 1902.—„Спиритизмъ" Пер. съ нѣм.

А. М. Бутлерова. Спб. 1887.—„Пессимизмъ и педагогика". Пер. съ рукописи Вл. Соловьева, Рус. Обозр. 1890, 1.—„Современная психологія". Критическая исторія нѣмецкой психологіи за вторую половину девятнадцатаго вѣка. Пер. съ нѣм. Г. А. Котляра подъ ред. М. М. Филиппова. М. 1902.— О Э. ф. Гартманѣ см.: *Г. Струве*, Новѣйшее произведеніе философскаго пессимизма въ Германіи. Философія безсознательнаго Гартмана. Р. В. 1873, 1; *Вл. Соловьевъ*, Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ. М. 1874; *М. А. Н.*, По поводу новой брошюры Гартмана: „Саморазложеніе христіанства и религія будущаго". Прав. Обоз. 1875, 4; *А. Г.*, Педагогическія идеи. Э. ф. Гартмана. Рус. Вѣстн. 1876, 11; *Л. Б.*, Философія безсознательнаго передъ судомъ естествознанія. Зн. 1877. 2; *Л. Оболенскій*, Безсознательная философія Э. Гартмана. Св. 1878, 2; *Е. Каро*, Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ. Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ. М. 1883; *Н. Глубоковскій*, Разборъ ученія Гартмана объ абсолютномъ началѣ, какъ безсознательномъ. Вѣра и Разумъ 1888. №№ 20, 21 и 24; *Д. Селли*, Пессимизмъ. Исторія и критика. Пер. со 2-го изд. подъ ред. и пред. Вл. Яковенко. Спб. 1893; *А. Кирилловичъ*, Пессимистическая телеологія и эсхатологія Гартмана. Вѣра и Разумъ 1894, №№ 14, 15, 19-21; *Осв. Кюльпе*, Современная философія въ Германіи. Глава V. Идеализмъ. Пер. съ нѣм. М. Лемберка подъ ред. и съ пред. проф. Н. Н. Ланге. М. 1903.

Я. Дю-Прель. „Борьба за существованіе въ небесномъ пространствѣ". Зн. 1875, 1 и 2.—„Жизнь міровъ и обитатели планетъ". П. О. 1878, 8.—„Философія мистики или двойственность человѣческаго существа". Пер. М. Аксенова. Спб. 1895.—„Загадочность человѣческаго существа. Введеніе въ изученіе оккультич. наукъ. Пер. съ нѣм. М. С. Аксенова. М. 1898. 2-ое изд. М. 1904.—„Спиритизмъ". Пер. съ нѣм. М. Аксенова. М. 1904.

О М. Штирнерѣ. *В. Саводникъ*, Ницшеанецъ 40-хъ годовъ. Максъ Штирнеръ и его философія эгоизма. М. 1902.

Фр. Ницше. „Происхожденіе трагедіи". Пер. съ нѣм. Н. Полилова. Спб. 1899, 3-е изд. Спб. 1903; другой переводъ Ю. М. Антоновскаго въ изданіи Д. П. Клюкина. М. 1903. — „Рихардъ Вагнеръ въ Байрейтѣ". Пер. А. Коптяева. Міръ Искусства 1899, №№ 1-2, 3-4. — „Такъ говорилъ Заратустра". Книга для всѣхъ и ни для кого. Пер. Ю. М. Антоновскаго. Спб. 1900 2-ое *исправленное* изданіе. Спб. 1903; другой переводъ (девять отрывковъ) С. П. Нани. Спб. 1899. — „Свободный умъ. Афоризмы". (Изъ книги Jenseits von Gut und Böse). Пер. Н. Полилова. Нов. Ж. И. Л. 1899, 11 и 12.—Предисловіе къ „человѣческому, слишкомъ человѣческому". Пер. Д. Жуковскаго. Жизнь 1899, 1.—Къ естественной исторіи морали. Афоризмы. Пер. Нов. Полилова (изъ книги Jenseits von Gut und Böse) Н. Ж. И. Лит. 1900, 2 и 4. Письма къ Герсдорфу. Науч. Об. 1901, №№ 7 и 8.—Собраніе сочиненій въ 9 тт. Изд. Д. П. Клюкина. М. 1900-1903. Т. I. Такъ говорилъ Заратустра. Изд. 2-ое. Т. 2. По ту сторону добра и зла. 2-ое изд. Т. 3. Сумерки кумировъ. Т. 4. Происхожденіе трагедіи. Объ антихристѣ и др. статьи. Т. 5. Человѣческое слишкомъ человѣческое. Т. 6. Человѣкъ, какъ онъ есть. Т. 7. Странникъ и его тѣнь. Т. 8 Утренняя заря. Т. 9 Веселая наука.—„Избранныя афоризмы и мысли". Съ введеніемъ, біографіей и примѣчаніями проф. Г. Лихтенбергера. Пер. М. С. Моделя. Спб. 1902.—О Фр. Ницше см.: *В. Преображенскій*, Фридрихъ Ницше, критика морали альтруизма. Вопр. фил и психол. 1892, кн. 15; *Л. Лопатинъ*, Больная искренность. Тамъ же, 1893, кн. 16; *П. Астафьевъ*, Генезисъ нравственнаго идеала декадента. Тамъ же; *В. Чуйко*, Общественные идеалы Фр. Ницше. Набл. 1893, кн. 16; *Н. Я. Гротъ*, Нравственные идеалы нашего времени. Фридрихъ Ницше и гр. Л. Толстой. М. 1893; *Н. Михайловскій*, О Ницше. Р. Б. 1894, 11 и 12; вошло въ „Литературныя воспоминанія и Современная смута" т. II. Спб. 1900; *М. Нордау*,

Вырожденіе. Пер. съ нѣм. В. Генкена съ предис. В. Авсѣенко. Изд. 2. Каз. 1896; *А. Риль*, Фридрихъ Ницше, какъ художникъ и мыслитель. Пер. съ нѣм. З. Венгеровой. 2-ое изд. Спб. 1901; *А. Риль* и *Г. Зиммель*, Фридрихъ Ницше. I. Художникъ и мыслитель. II. Этико-философскій силуэтъ. Пер. съ нѣм. Южина. Од. 1898; *Л. Штейнъ*, Фридрихъ Ницше и его философія. Пер. съ нѣм. М. Б. 1898, 9-11; *В. Козловъ*, Фридрихъ Ницше. Н. Об. 1898, 1; *В. Г. Щегловъ*, Гр. Л. Толстой и Фр. Ницше. Ярославль 1898; *С. Штейнбергъ*, Фридрихъ Ницше. Жизнь 1899, 9; *Л. Шестовъ*, Добро въ ученіи гр. Л. Толстаго и Фр. Ницше. Спб. 1900 (см. объ этой книгѣ ст. *Н. Михайловскаго*. Р. Б. 1900, 2 и 3); *Г. Струве*, Современная анархія духа и ея философъ Фридрихъ Ницше. Харьковъ 1900; *А. Э.*, Дружба и разрывъ Ницше съ Вагнеромъ. Нов. Ж. Ин. Лит. 1900, 9; *Н. Н. Михайловскій*, Литературныя воспоминанія и современная смута. Т. II. Спб. 1900; *Г. А. Рачинскій*, Трагедія Ницше. Опытъ психологіи личности, ч. I. Діонисъ и Аполонъ. Вопр. фил. и психол. 1900, кн. 55; *Ферстеръ-Ницше*, Какъ возникъ Заратустра. Пер. М. Антоновскаго. Жизнь 1901, 3; *А. Г.*, Переписка Ницше. Р. Б. 1901, 3; *А. Лихтенберже*, Философія Ницше. Переводъ подъ ред. и со вступительной статьей. М. Невѣдомскаго. Спб. 1901; *Файгингеръ*, Ницше, какъ философъ. М. 1903; *Л. Шестовъ*, Достоевскій и Ницше (Философія трагедіи). Спб. 1903; *Кн. Е. Трубецкой*, Философія Ницше. Вопр. филос. и психол. 1903, кн. 66-69; отдѣльно М. 1904; *Осв. Кюльпе*, Современная философія въ Германіи. Пер. съ нѣм. М. Лемберка подъ ред. и съ пред. пр. Н. Н. Ланге. Глава IV. Натурализмъ. М. 1903; *С. Л. Франкъ*, Фр. Ницше и этика любви къ дальнему („Проблемы идеализма". М. 1903); *Г. Маркеловъ*, Философія Ницше какъ культурная проблема. М. Б. 1903, 10 и 11; *М. Хейсинъ*, Достоевскій и Ницше. М. Б. 1903, кн. 6; *Хмѣлевскій*, Патологическій элементъ въ личности и творчествѣ Ницше. Кіевъ 1904; *Л. Фишеръ*, Фридрихъ Ницше—„антихристъ" въ новѣйшей философіи. Пер. М. Воскресенскаго М. 1904. *А. Фуллье*, Ницше и имморализмъ. Пер. съ фр. Спб. 1905; *I. Давыдовъ*, Аморализмъ Ницше и идея долга. Вопросы жизни 1905, № 2; *А. Г.*, Ничше и Брандесъ. Русск. Бог. 1905, Апрѣль; *Д. В. Скрынченко*, Ученіе Фридриха Ницше о цѣнности жизни въ связи съ общимъ его міровоззрѣніемъ. Минскъ 1905.

[redacted]

Указатель

личныхъ именъ, упоминаемыхъ во второмъ томѣ.

Цифры, напечатанныя жирнымъ шрифтомъ, означаютъ страницы систематическаго указателя русской литературы

Указатель

личныхъ именъ, упоминаемыхъ въ **первомъ** *томѣ.*

Цифры, напечатанныя жирнымъ шрифтомъ, означаютъ страницы систематическаго указателя русской литературы во второмъ томѣ.

СОДЕРЖАНІЕ ВТОРОГО ТОМА.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ФИЛОСОФІЯ КАНТА.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

ПОСЛѢ-КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Систематическое развитіе нѣмецкой философіи послѣ Канта.

ПРИЛОЖЕНІЕ I.

Виндельбандъ. Философія девятнадцатаго вѣка.

ПРИЛОЖЕНІЕ II.

Систематическій указатель русской литературы (оригинальной и переводной) по новой философіи.

ПРИЛОЖЕНІЕ III.

